شرح

عيون الحكمة

الإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ه

تحقيق الدكتور الشيخ

أحمد حجازي أحمد السقا

منشورات

مؤسسة الصادق

طهران – خيابان ناصر خسرو

عيون الحكمة

تأليف : ابن سينا

مع

شرح عيون الحكمة

للإمام فخرالدين الرازي

بسم الله الرّحمن الرّحيم

اسم الكتاب: ....شرح عيون الحكمة

المؤلف : ....الشيخ الرئيس ابن سينا

الناشر: ....موسسة الصادق للطباعة النشر ايران ـ طهران

شارع ناصر خسرو تليفون ٣١٣٤٦٤٤

تاريخ النشر : ....١٣٧٣ هـ. ش - ١٤١٥ هـ. ق

المطبعة و التجليد: اسماعيليان

الطبعة: .... الاولى

عددالمطبوع : ....٣٠٠٠ جلد

القطع : ...... وزيرى

هذا كتـاب من نوادر التـراث فى
العـلم الالهى . و هو الـمسمى فى
لسـان اليونانيين باثولوجيا. و
فى لسان المسلمين علم الكلام أو
الفلسفة الاسلامية .

التقديم للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على النبى الأمى الكريم ، الذى بعثه الله رحمة للناس أجمعين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ، وعلى من اهتدى بهديه واتبع سنته وعمل بشريعته الى يوم الدين .

امـا بعد ..

فهذا هو كتاب « شرح عيون الحكمة » للامام الجليل القدر ، العظيم الشأن محمد بن عمر بن الحسين الشهير بفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ ١٢١٠ م رضى الله عنه وارضاه . وهذا الكتاب لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعه . وهو يشتمل على ثلاثة أقسام : القسم الأول فى المنطقيات ، والقسم الثانى فى الطبيعيات ، والقسم الثالث فى الالهيات . وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الاسلام بالأساليب الشائعة فى العالم عن الجدال والمناظرة . وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين القدماء ، فانهم لما رأوا السوفسطائيين يقلبون الحقائق وذلك بتلاعبهم بالألفاظ ، وبكثرة تفريعاتهم فى المسألة الواحدة حتى يبعدوا المجادل الفاهم عن موضع الالزام فى المسألة ، اضطروا الى علم ، يعرف القارىء والمستمع أن هذا « الشىء » يعبر عنه بكلمة كذا . وأن هذا الشىء حده كذا ورسمه كذا . وهذه المقدمات تؤدى الى نتيجة كذا . وهذا الشىء سيكون مصيره كذا ، لأنه مشابه لشىء معروف للناس ومألوف . واصطلحوا على تسميته بعلم المنطق ؛ ورأوه صالحا فى اثبات عقائد وابطال عقائد ، فاستخدموه للاثبات وللابطال .

***

والمسلمون الأوائل لما آمنوا واهتدوا ، لم يكن هذا العلم سبب ايمانهم واهتدائهم فانه ما كان قد دخل فى الاسلام بعد . ولما ترجم المسلمون علوم اليونان ومنها هذا العلم ، اختلف المترجمون فى المعنى المراد من اللفظ اليونانى . فاضطرب المعنى ، وعسر على المسلمين الفهم فى الأيام الأولى للترجمة . فناى عنه البعض والدليل على ذلك : أن ابن سينا والفارابى كانا على قدر كبير من فهم المعنى . ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن « أرسطو » و « افلاطون » — كما هو معروف —

***

وقد اجتهد المسلمون فيما بعد فى معرفة هذا العلم ، لما رأوا أهل الكتاب على علم به . كما اجتهدوا فى قراءة كتب أهل الكتاب ، وهم يعلمون من القرآن أن بها تحريف وتغيير . وذلك لالزامهم بالدليل المسلم بصحته عندهم . والدليل على ذلك : ان « أبا حيان التوحيدى » روى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » أن « أبا سعيد السيرافى » ، « متى بن يونس » تناقشا فى هدف علم المنطق . وكان مما قاله « متى بن يونس » : « انه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . كالميزان . فانى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح » أهـ

ومن كلام متى يتبين أن النصارى يعرفوه ويدرسوه . ولابد لهم من غرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته . والا ما درسوه وما عرفوه وكتب اليهود المؤلفة فى العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم للمنطق ، وانتفاعهم به فى ضبط الأفكار وتنظيمها ، فدلالة الحائرين لموسى بن ميمون وتنقيح الأبحاث لابن كمونة . وهما من الكتب التى تدافع عن الدين اليهودى وتظهر مزاياه ومحاسنه — فى نظرهما — هما كتابان فيهما أثر المنطق بين وواضح . ومن كلام ابن ميمون : « المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم . وهى ضرورية فى اثباته فى هذه الأربعة مطالب ، اثنتى عشرة مقدمة . وها أنا أذكرها لك ، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها . المقدمة الأولى :

اثبات الجوهر . المقدمة الثانية : وجود الخلاء . المقدمة الثالثة : أن الزمان مؤلف من آنات . المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة اعراض . المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التى ساصفها ولا ينفك منها . المقدمة الخامسة : أن العرض لا يبقى زمانين . المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها ، وانها كلها اعراض موجودة مفتقرة لفاعل ... الخ »

ولهذا السبب اجتهد المسلمون فى فهم المنطق ، وتفوقوا فيه على غيرهم ممن تعلمه وناظر به من اهل الكتب وغيرهم . والمسلمون يقراون كتب أهل الكتاب ، وأهل الكتاب يقراون كتب المسلمين ، ويعرف المسلم ما عندهم ، وهم يعرفون ما عند المسلم . فابن كمونة فى تنقيح الأبحاث يرد على الامام فخر الدين الرازى بعض ما كتبه فى كتابه « معالم أصول الدين » وابن ميمون ينتقد الامام الرازى فى دلالة الحائرين بقوله : « للرازى كتاب مشــهور سماه بالالهيات ، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم . ومن جملتها غرض ارتكبه وهو : « ان الشر فى الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايست بين راحة الانسان ولذاته فى مدة حياته ، مع ما يصــيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأفكار والأحزان والنكبات ، نتجد ان وجــوده — يعنى الانســان — نقمة وشر عظيم » (١) أ.هـ ويثنى ابن ميمون على « جالينوس » اليونانى بقــوله : « نعم القول ما قاله جالينوس فى ثالثة المنافع . قال : « لا تطمع نفسك فى الباطل ... الخ »

وموسى ابن ميمون يريك فى كتابه دلالة الحائرين . آراء الفلاسفة ، ويريك نقدها ، تماما كما يفعل علما المسلمين . ومن كلامه : « افتات الفلاســفة على الله تعالى فى علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا ، وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها ، ولا لمن تبعهم فى ذلك الراى . وساسمعك الشــبهات التى أوقعتهم فى ما افتاتوا به ، وساسمعك ايضا راى شريعتنا فى ذلك ومقاومتنا لهم فى آرائهم السيئة الشنيعة فى امر علم الله .. الخ » (٢)

---

(١) ص ٤٩٦ دلالة الحائرين .

(٢) ص ٥١٨ دلالة الحائرين .

ويريك فى كتابه آراء الفرق الاسلامية مع أنه يهودى ماكر ، ثم ينقدها . ففى العناية الالهية التى هى القضـــاء والقدر يقول ان الرأى الثالث هو راى الأشعرية من أهل الاسلام ، ثم ينقد رايهم بقوله : « ولزم هذا الراى شناعات عظيمة فتحملوها والتزموها . وذلك انهم يقــرون لـ « ارسطو » فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص ... الخ »

***

وما من علم عند قوم الا وفى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا العلم مفيدا أو غير مفيد . على حد قول القائل :

تعلم السحر ولا تعمل به

وعلى ما قيل :

من تعلم لغة قوم أمن مكرهم

فكتب السحر والطلمسات والعزائم والبروج ، هى كتب يعرفها اهل الكتاب ويظنون ان لهم فيها نفعا ومغنما — وليس فيها من النفع من الشيء — ومع ذلك قراها المسلمون والفوا فيها بعدما فهموا معانيها . فالسـيوطى الامام له كتاب . وداود الانطاكى الضرير له كتاب . والرازى فخر الدين له كتاب . وغيرهم له كتب . وكتب التصوف أكثر من أن تحصى . وهى مليئة بالأساطير والخرافات المقتبسة من كتب اهل الكتاب . وللشــيطان لتباع واعوان يوحى اليهم ، ويأمرهم باظهار فكرهم . ولابد من ان يظهر . كما قال تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم ، وان اطعتموهم انكم لمشركون » (الأنعام ١٢١) وكما فى الانجيل حكاية عن المسيح عليه السلام وهو « لابد من العثرات » وعلى المسلمين أن يعرفوا كل شيء ، ثم ينفوا الباطل ويقروا الحق . وذلك بايراد شبه المبطلين كما يعتقدونها ويحكونها ، ثم يردون الشبهة ليبطلوا كيد الشيطان .

وهذا ما أقره المسلمون فى البدء . فان « ابن الصلاح » — رحمه الله » — لما افتى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله : « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر

شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ... الخ » لم يستمع لفتواه الا القليل . وأكثر المسلمين على خلاف ما افتى به . فالامامية يدرسونه ، وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب فى المرحلة الثانوية وفى مرحلة الجامعة والدراسات العليا . وفى السنة الأولى الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات ، وفى السنة الثانية يدرس قسم التصديقات .

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم رد على المنطقيين ووبخ الفلاسفة . ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم الفلاسفة . **وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون فى فعلهم** ، لأن الذى يرد الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والذى ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، **والشيخ ابن تيمية فيلسوف** . لأنه فى كتبه الفقهية والعقائدية ، استعمل تعابير المناطقة فى التقسيم وموارد انتاج القضايا . ولأنه فى رده على الفلاسفة وأهل الكتاب ، استعان بالفلسفة فى الرد .

يقول الشيخ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه : « والأبهرى قد ذكر فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم . ولكن ان كان قصده بيان فساد ما ذكره « الرازى » فـ « الرازى » ذكر وجهين . وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثانى قوى . وهو قوله : « لو كان موجبا بالذات ، ما حصل تغير فى العالم » وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات (اما أن) يراد به العلة التامة التى تستلزم معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، (أ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولاشعور ، وان كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثانى ، وانما قصد افساد القسم الأول . فيقال : اذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها ، كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما ؛ فيمتنع تأخر شىء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شىء محدث ، فلا يحصل فى العالم تغير ... الخ »

وفى كتاب الجواب الصحيح يرد على اهل الكتاب باسلوب الفلاسفة . ومن كلامه لهم ما نصه :

« وان عنيتم بالجسم : القائم بنفسه ، أو المشار اليه . لم يمتنع عندكم — أن يكون جسما . فانكم سميتموه جوهرا ، وعنيتم : القائم بنفسه . فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه مشار اليه ، كان ايضا مشار اليه . وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه ، كان جوهرا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه . ومن فسره بالمشار اليه لم يسم عنده جسما .

فتبين أنه — على اصلكم — لا يمنع ان يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرا ، الا اذا اثبت أن من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار اليه . وهذا لم يقيموا عليه دليلا . وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، وانما هو قول طائفة من الفلاسفة ، وقليل من اهل الملل وافقوهم (١) » اهـ

ومن هذا الذى قدمته يتبين : ان دراسة علم المنطق والفلسفة لابد منهما للمسلمين ، ولا يكمل علم المرء الا بهما ، ولا يكون اماما فى الدين الا من درسهما وفقههما . وشيخ الاسلام كان من الدارسين والفاهمين . وكان يدرس المنطق والفلسفة لطلاب العلم . فقد جاء فى سيرته أن بعض الطلاب قراوا عليه « الاربعين فى اصول الدين » لفخر الدين الرازى . وهو كتاب فى علم الكلام مفيد .

***

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق :

« وان تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الاسلام فى هدوء ؛ بل انما تثير حوله الريب . فلابد عن مجادلتهم . **ومن اجل ذلك تصدى لهم المعتزلة من قديم الزمان** . فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية ، ودخل الناس فى دين الله افواجا ، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا أن يفسدوا الاسلام على أهله ، فكانوا يدسون بين أهله أفكارا بعيدة عنه ،

---

(١) ص ١٥٩ ج ٣ الجواب الصحيح لابن تيمية .

لتتخذوها حجة للطعن فيه ، وكانوا يثيرون الغبار حوله من وقت لآخر .
وقد تصدى للرد طوائف من المسلمين واخصهم اهل الاعتزال — كما ذكرنا —
فقد مهروا فى ذلك النوع من الاستدلال وعلى راسهم « واصل بن عطاء »
و « عمرو بن عبيد » وغيرهم . ثم جاء من بعدهم « أبو الهذيل العلاف »
و « النظام » ثم « الجاحظ »

وقد وجدت فى ربوع الديار المصرية الاسلامية طائفة من السوفسطائية ، كانت تنتهج منهاج سوفسطائية اليونان ، مثل « صالح بن عبد القدوس » وغيره . فقد كان من هؤلاء أصل الشك فى الحقائق اللاادرية والعندية . واولئك ينشرون افكارهم بين المسلمين ، ليحلوا وحدة العقيدة الاسلامية ، ويجدوا السبيل بذلك لهدم الاسلام .

لذلك كان لابد من التسلح لهؤلاء . واذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا السوفسطائية اليونانية بالجدل والمناقشة ، ثم بالقيود المنطقية فى الاستدلال ، كما فعل « سقراط » فى محاوراته ، وكما فعل « أرسطو » فى منطقه ، فقد حق على المسلمين ان يحاربوها بنفس السلاح الذى حارب به حكماء اليونان . فقد جرب ناجدى ، ذلك على المعتزلة ومن اليهم بالمجادلة معهم ، ثم ترجم منطق « ارسطو » ناجدى فى ذلك واثمر .

وان تلك هى جدوى المنطق . فان جدوى المنطق هى انه ميزان الحق بين المتجادلين ، وهو الذى يبين زيف الاستدلال ، فهو بحدوده واشكال القياس المنطقى وضروب التمثيل يوضح الزيف فى القول .

ويكفى أن يوضع الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى ، وتتعرف الحدود فى كل اجزائه ، ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته ، ليتبين الخبيث من الطيب . ولقد شاع المنطق فى الماضى عندما شاع الجدل والتمويه واثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شىء . ولا زال يؤدى الى غايته فى هذا المقام ، كما ادى الى غايته عندما شاع الجدل فى المسائل الاعتقدية ، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة .. الخ »

والامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى في علم الأصول : ان من لا يعرف علم المنطق ، لا ثقة له فى علومه . يقول مانصه : « نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى واقسامها على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، وكتاب معيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا » أ. هـ.

***

ولو أن انسانا مسلما قال ان علم العروض لا فائدة فيه . بدليل أن المراهق اذا حفظ من الشعر قصائد طويلة ، وعرف معانيها ، لأنشد شعرا مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا . وقال : ان علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها . اذا كان يقدر على توصيل المعنى للمخاطب . بدليل أن اللغة العامية تؤدى الى التخاطب والتفاهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى . وقال : ان الفلسفة لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون فكرا . وقال كذلك فى علوم كثيرة ، وصاح باعلى صوته : يكفى المسلمين من العلم قرآن ربهم وسنة نبيهم . لو أن انسانا قال وصاح . لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين عن غيرهم من سائر الأمم . فالغزالى ابو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لما صاح باعلى صوته وقال : ان طرق المتصوفة أحسن الطرق التى تفيد المسلم فى الدنيا والآخرة ، لزم الناس الصوامع والخلوات ، وهجروا زراعة الأرض وفلاحتها . ومن المعلوم أنه كان فى زمانه « بطرس الناسك » فى دول أوربا يحرض الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس .

***

واذكر انني لما قدمت « القاهـرة » لأدرس فى كلية اللغة العربية . وطفت شوارعها القديمة ورأيت آثار القدماء كجامع الظاهر بيبرس وغيره ، جال بخاطرى أن هؤلاء الذين بنوا ، قد ماتوا وفنوا ، وبقيت آثارهم تدل

عليهم . فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وفلحنا ثم جاءنا الموت . ولابد من أن يجيء . فما فائدة جدنا واجتهادنا اذا كان التراب يضم الكسول والمجتهد والأمير والمأمور ؟ وعزمت على ان لا اطالع كتب العلم ولا أن أواصل الدراسة ، وعدت الى قريتي وانا مصر على هذا العزم . وهذا الخاطر الذى خطر ببالي هو شبيه بالذى يفضل دراسة علم على علم او يبيح للناس علما ويحرم عليهم علما غيره . كلاهما يؤديان الى هلاك . اذا كان العلمان محترمان .

وقد وجدت هذا المعنى عند اليائسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال أحدهم : « ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذى يتعبه تحت الشمس ؟ دور يمضي ودور يجيء ، والأرض قائمة الى الأبد . والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع الى موضعها حيث تشرق . الريح يذهب الى الجنوب وتدور الى الشمال . تذهب دائرة دورانا والى مداراتها ترجع الريح . كل الأنهار تجرى الى البحر والبحر ليس بملآن . الى المكان الذى جرت منه الأنهار . الى هناك تذهب راجعة . كل الكلام يقصر . لا يستطيع الانسان أن يخبر بالكل . العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلىء من السمع . ما كان فهو ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع . فليس تحت الشمس جديد . ان وجد شيء يقال عنه انظر : هذا جديد . فهو منذ زمان كان فى الدهور التى كانت قبلنا . ليس ذكر للأولين . والآخرون أيضا الذين سيكونون لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم ... الخ » (الجامعة ١)

وقد عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا ، ولم يخلق الناس عبثا ، بل لحكمة خلق الله الذى خلق . ولارادة ومشيئة . وعمارة الدنيا واجبة علينا ، كل على قدر طاقته . ولسوف تكون حياة جديدة من بعد الموت فيها النعيم المقيم لمن احسن ، وفيها العذاب الشديد لمن أساء . ولو وقر فى ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لخيره فى الآخرة ، لعمل وما يئس وما قنط . وطلب الرحمة والتوفيق من ربه .

***

وحجة القائلين بأن المنطق لا فائدة فيه فى البرهنة على وجود الله تعالى . ولذلك يجب ان يلغى من دور التعليم هى قولهم : ان أدلة القرآن تكفى فى البرهنة على وجود الله . وكذلك الأحاديث المروية عن النبى ﷺ . أما أن الأحاديث تدل ففيها المتواتر والآحاد . وقد اتفقت كلمة المسلمين على ان العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده . وأما أن القرآن يدل . فهو يدل . للذى عنده عقل سليم . وبيان ذلك : حينما قال النبى ﷺ أنا رسول الله . فلو فرض أن انسانا معاصرا له قال بقوله . فمن يدرينا الصادق منهما من الكاذب ؟ لابد من العقل السليم الخالى عن العناد والهوى ليكون مثل القاضى بين المتحاجين والمتخاصمين . فأبو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدق محمد ﷺ لأنه شاهده طول حياته صادقا . وعقله دله على أن من كان صادقا الى سن الأربعين ، لا يمكن ان يكذب . ولذلك آمن . وخديجة رضى الله عنها لما رأته يصل الرحم ويحمل الكل ويقرى الضيف ، آمنت بكلامه لما أخبرها به . اذ دلها عقلها السليم أن من كان على مروءة وخلق ، لا يمكن أن يضل لئلا تسقط مروءته وهيبته . ولما نطق بالقرآن المعجز فى لفظه وفى معناه . وهو أمى لا يقرأ ولا يكتب ، حكم العقل بأن الأمى لا يقدر على هذا . وبالتالى يكون القرآن كلام الله ووحى الله . ولو أن انسانا لا عقل عنده ، وظهر له ملاك يكلمه وجها لوجه . فانه لا تكون فائدة تذكر لا من المتكلم ولا من المستمع ، لأن العقل مفقود .

***

ولهذا المعنى اختلف علماء المسلمين فى الشرع وفى العقل . أيهما يقدم على الآخر ؟ أى أيهما يكون حاكما على الآخر . فقال قوم : هو العقل . لأن النبوات لا تثبت الا عند ذى عقل سليم . والعقل هو الذى يميز الصادق من الكاذب . وقال قوم : هو الشرع . لأن العقل قد يعرض له الزلل والخطأ . وليس من أحد من المسلمين القائلين بتقديم العقل أو الشرع ، يهون من قيمة الشرع أو يقلل من فائدته أو يدعو الى نبذه ليس ولا واحد . فالقائلون بتقديم العقل ما قالوا به الا من اجل صحة التكليف على المكلفين .

ففى تفسير الجامع لأحكام القرآن ما نصه : « العقل عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ويفهم كلامه ، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله . الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بعثت الرسل وأنزلت الكتب . فمثال الشرع : الشمس . ومثال العقل : العين » (الاسراء ٧٠)

***

هذا من جهة ثبوت النبوة . وأما من جهة نصوص القرآن ذاتهـا . ففيه نصوص لابد للعقل من ان يفصل فى معناها . ومنها نصوص المحكم والمتشابه . ونصوص التشريعات .

فعن المحكم والمتشابه ، نذكر هذا المثال :

(أ) قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » وقال لموسى عليه السلام : « لن ترانى »

(ب) وقال الله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وعدم المماثلة ينفى الجسم واليد . ويتعارض مع اثبات اليد . فلو سلمنا بكل الأقوال — على ظاهرها — لقال العقل : ان فى هـذا التسليم تناقض ، بين النفى وبين الاثبات . ويلزم على هذا التناقض أن لا يكون القرآن كلام الله . فكيف يوفق بين النص الذى يسلم بصحته وبين العقل الذى بين له ان النصوص متعارضـة فى الظاهر ؟ هذا هو السؤال الذى يدور حوله الخلاف بين النص والعقل . والذى من اجله الف الامام الرازى « أسـاس التقديس فى علم الكلام » ورده عليه الامام ابن تيمية الحرانى فى « درء تعارض العقل والنقل » فالرازى يقول : ان « ليس كمثله شيء » نص محكم . ويؤيد أنه محكم : ان الله لا يرى — بضم الياء — و « يد الله » نص متشابه يحتمل اليد الجسمية ويحتمل الكناية عن القدرة . ولأنه متشابه ينبغى رده الى محكمه وهو نفى المثلية . والمناسب لنفى المثلية هى القدرة . فاذن « يد الله » معناها قدرته . هذا كلام الرازى . وابن تيمية يقول : اننا نسلم بالنصين كما وردا ونقول : « كل من عند ربنا » فنقول : ليس لله مثل وليس هو بجسم . وله يد — كما قال — لا نعلم لها كيفية ولا شبها . هذا كلامه . والعقل قد استخدمه الرازى لدفع موهم التعارض بين الأقوال . والعقل قـد

استخدمه ابن تيمية فى التسليم بالأقوال كما جاءت . وكان ابى رحمه الله على راى ابن تيمية فى الله وصفاته . وأنا اليوم على دين ابى .

وعن نصوص التشريعات نذكر هذا المثال :

(أ) قال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربص بانفسهن اربعة اشهر وعشرا . فاذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف . والله بما تعملون خبير » (البقرة ٢٢)

(ب) وقال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج . فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى انفسهم من معروف . والله عزيز حكيم » (البقرة ٢٤٠)

فى القول الأول « أربعة اشهر وعشرا » من الأيام . وفى القول الثانى « متاعا الى الحول » وهذا فى الظاهر تعارض وتناقض . فالنص صحيح وثابت . والعقل يقول : كيف اسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين ؟ ولدرء تعارض النصين . قال بعض المسلمين : ان القول الثانى منسوخ لا يعمل به . وقال بعض المسلمين : ان النصين غير متعارضين . لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة « يتربصن » والنص الثانى يعطى حكما اختياريا بصيغة « وصية » والاجبارى لا يتعارض مع الاختيارى والعقل هو الذى حكم بعدم التعارض . والعقل ايضا هو الذى قال بالنسخ .

اما عن تعليل احكام الشريعة :

فان الله لما حرم وحلل ، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل ، هى الرحمة بالعباد والرأفة بهم . وفى بعض التشريعات بين وجه الحكمة . وفى بعضها اكتفى بقوله : « ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب » وقد اجتهد العلماء فى تعليل الأوامر والنواهى بالعقل . مع أن العقل لا يصلح فى التعليل . لأن نصوص التشريعات ليست من النصوص المتشابهة التى ترد الى النصوص المحكمة .

ففى القرآن مثلا : ان الله تعالى حرم نكاح البنت . فليبحث العقل عن تعليل لهذا التحريم . ما هو ؟ وفى القرآن : أن آدم وابنيه وبناته لم يكن

عندهم محرمات فى الزواج . فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء منقطعة عن العمران كحالة بنى آدم فى الزمان الأول . أو لو فرضنا العقل يقول : أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت ؟ الأب الذى أنفق عليها واعتنى بها ، أم الأجنبى الذى لم ينفق ولم يعتن ؟ أو لو فرضنا من يقول : ان الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران — عليهما السلام — كانوا يحلون نكاح البنت . ولم يؤثر تحريمه الا على يد موسى ومحمد — عليهما السلام — وهكذا مكتوب فى التوراة . أو لو فرضنا من يقول للمسلمين : ان الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا . وتولدها من مائه فى الزنا كتولدها من مائه فى غير الزنا . فالمنى واحد والأم واحدة والتربية واحدة . وليس من فرق الا فى التلفظ بألفاظ النكاح أمام ولى وشاهدين لا تشترط فيهما العدالة . انه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا . فانه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به ، واهمال العقل فى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل .

***

وقضية النص والعقل هى من القضايا التى بثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين ، ليشغلوا بكتابهم عن كتبهم . فالنص عندهم مبدل ومغير . والعقل يشهد بانه مبدل ومغير . وهنا يظهر التناقض بين النص الذى يزعمون بانه لم يتبدل ، وبين العقل الذى يشهد بانه مبدل . ولهذا يقولون : هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص ؟ والدافع لهم الى هذا القول : هو الآيات التى حكم العقل بانها ليست من كلام الله ولا من وحيه . وأخيرا قالوا : النص مقدم على العقل حتى لا يسفههم أحد بأدلة العقول . وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين . لأن نص القرآن نفسه أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها « وتلك الأمثال نضربها للناس . وما يعقلها الا العالمون » (العنكبوت ٤٣) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلى . ونص القرآن منقول بالحفظ فى الصدور ، وبالكتابة فى الأوراق . وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب . فاذا قلنا : النص القرآنى والعقل . سليمان ، ولا يكذب أحدهما

الآخر بأى حال من الأحوال . فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة - ومن جهة اخرى . لأن الله لا يوحى بكلام لا يعقل .

***

والامام فخر الدين قد أساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية المزورة . وكان يجب عليه أن لا ينكرها . وان ذكرها لا يكون ذكره لها فى أكثر من كتاب ، حتى لا يعطى لها قيمة . ولأنه شغلهم وأساء اليهم ، اعتبره السلفيون الأجلاء من المارقين عن الدين ، والخارجين على جماعة المسلمين - فابن قيم الجوزية رضى الله عنه يصفه بالمضل فى كتابه « الروح » وشيخ الاسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده « درء تعارض العقل والنقل » وشيخ الاسلام ابن تيمية — وهو من كبار الأئمة — كان على علم بكتب « فخر الدين » ونواياه تجاه الاسلام . وقد هيأه الله لرد فكره وبيان غرضه . فانه لما أثرت عنه عبارات يفهم منها أن التوراة ليست محرفة بتبديل اللفظ . ألف « الجواب الصحيح » واثبت فيه : أنها محرفة بتبديل اللفظ وتغيير المعنى . ولما قال للمسلمين : ان التصوف من الاسلام وأنه يوصل الى الله ، ألف فى بيان أن التصوف ليس من الاسلام كتبا ، بسببها استنارت عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم . ولما قال للمسلمين : ان يد الله كناية عن قدرته وعينه عن علمه واستواؤه على العرش كنية عن انه مالك الملك . رد عليه فى كتب مطولة بأن الخير كل الخير فى التسليم بصحة النصوص ، وترك التأويل حتى لا نقول فى ذات الله ما قد لا يريده الله من عباده . ولما ألف « شرح عيون الحكمة » رد عليه الامام ابن تيمية رضى الله عنه فى كتابه «الرد على المنطقيين» وبين ان المنطق لافائدة فيه . ولما ألف «المطالب العالية من العلم الالهى» ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة والشيعة فى أصول الدين وذكر أدلتها وشرحها شرحا وافيا . رد عليه الامام ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحبب الناس فيه ودعاهم الى اعتناقه . وبين انه مذهب رسول الله ﷺ ومذهب أصحابه واتباعه والسلف الصالح عليهم رحمة الله تعالى — وهو المذهب الصحيح —

***

والقانون الكلى الذى ابتدعه الامام الرازى هو

«اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل، او الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات . فاما أن يجمع بينهما . وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين . واما ان يردا جميعا (لتناقضهما) واما أن يقدم السمع . وهو محال . لأن العقل اصل النقل . ولو قدمناه عليه ، لكان ذلك قدحا فى العقل — الذى هو أصل النقل — والقدح فى اصل الشىء : قدح فيه . فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل . فوجب تقديم العقل . ثم النقل اما أن يتاول ، واما أن يفوض . واذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما » ا.هـ

هذا هو القانون . الذى الفت فيه كتب ، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده .

وكان يجب على الامام الرازى ان ينكر على هذا القانون امثلة من نصوص القرآن الكريم . فيقول مثلا : هذا النص متعارض مع العقل ، فماذا نعمل فيه ؟ ويجب ان نفعل شيئا . لأننا نحن المسلمين نقول بان القرآن كلام الله ، والله لا يعطى كلاما ينقض بعضه بعضا ، ولا يعطى كلاما لا يقبله العقل . هذا ما كان يجب عليه أن يفعله .

***

والشيخ ابن تيمية قد اطال النفس فى الرد على هذا القانون . وما اتى بامثلة على التعارض بين النص والعقل . وكان يجب أن يرد على الرازى بدليلين اثنين :

اولهما : أن يطالبه بذكر امثلة على التعارض بين النص والعقل . وليس من أمثلة فى القرآن على ذلك .

وثانيهما : أن يقول له : ان من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح . وحلها وأزال اشكالها . وانتهت من قبل أن تخلق . فلماذا تعيدها بأسلوب يدل على التشكيك او يدل على المغالطة ؟

وانه ليوجد فرق بين : ١ ــ موهم التعارض ، ٢ ــ وبين التعارض . فموهم التعارض موجود فى القــرآن ، والتعارض ليس له وجــود . والمعتزلة واهل السنة فى تفاسيرهم تعرضوا لموهم التعارض وازالوه . وافرد له « القاضى عبد الجبار بن احمد » كتابا كبيرا ، سماه بـ « تنزيه القرآن عن المطاعن » ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض ، ووفق بينها . مثل قوله تعالى : « فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون » (الحجر ٩٢ ــ ٩٣) وقوله تعالى : « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان » (الرحمن ٣٩)

وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوراة من معــانى متعارضة(١) ، واثبتوا صحة ما جاء فى القرآن . ومثال ذلك : قول القرآن ان المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صــبى صغير . والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد . ورد القرطبى المفسر بان المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها . ولو لم يتكلم لكانت قد أحرقت بالنار ، حسبما جاء فى التوراة من ان الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء الدين ، فانها تحرق (لاويين ٢١ : ٩) وهى قد عاشت من بعده ثمان سنوات ــ فى بعض الروايات ــ

***

ومشاغبات الرازى فى دين الله بالمعقل ، اكثر من أن تحصى . والذين احصوها ونفقوا لردها كثيرون من اهل العلم ، ومنهم من أطال ومنهم من لم يطل . فقوله : « **ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح** » ساوى به بين العبد والرب . وخيل بالمساواة لطالب العلم : ان العبد مساوى للرب فى خلق الأفعال واعدامها . فالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان ، والجائع اذا قدم له رغيفان ، فاختار أحدهما . هــل اختياره لمرجح أم لغير مرجح ؟ يقول الرازى : لابد من أمر فى نفســه قد رجح له أحدهما على الآخر . وقوله فى الظاهر صحيح . ووجــه

---

(١) الفصل لابن حزم .

الخطأ فيه : انه استخدم دليل الترجيح هذا فى أفعال العباد ، على أنها من فعل الله وحده ، وليس للعبد فيها من شىء ، لا فى الكسب ولا فى الاختيار . أى أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا . فان الله فى نفس اللحظة قد مد يده لتناوله . وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان . العبد والله . ولابد من مرجح . فهل يكون الله أم يكون العبد ؟ يقول الامام الرازى : انه الله . والعبد مضطر فى صورة مختار . وقوله باطل فانه لا أحد من المسلمين يسوى بين الله والعبد ، ولا يوجد أحد منهم يقول : بأن العبد مساوى لله فى الألوهية ، حتى يتم الترجيح بين المتكافئين .

والامام الرازى قد اقتبس دليل الترجيح من الفلاسفة . فان الفلاسفة « بنوا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين : احداهما : أن الترجيح لابد له من مرجح تام ، يجب به . والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل (١) »

***

وكنا ندرس فى الأزهر : أن الصفات الخبرية كيد الله وعينه وأذنه اما أن تؤول واما أن لا تؤول ، والمسلم مخير بين الرأيين . وعلمنا رؤساؤنا فى جماعة « الاخوان المسلمين » فى « المنصورة » أن الخير كل الخير فى عدم التأويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه . ولما دخلنا جماعة « أنصار السنة المحمدية » معلمين ومرشدين ، علمنا — كما نشأنا — أن التأويل لا يجب الخوض فيه . ولما هيأ الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التى ألفها السلفيون فى منع التأويل . ووضحت لنا الحقيقة فيه ، أدركنا ان القضية ليست سهلة كما كنا نتصور . وأن التأويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الاسلام واظهاره بمظهر لا يليق به . ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا : ان النص مقدم على العقل ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٦٨ .

ليسد باب التأويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله .

ونعم ما فعل . فى الانتصار لنفسه وللمحدثين والفقهاء .

اذ كان فى عصره عداء بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقه . فالفلاسفة يقولون : ان المحدثين تيوس لا يفهمون ولا يدرون . والمحدثون يصفون الفلاسفة بانهم يشتغلون بالتافه الذى لا يقدم ولا يؤخر .

وما كان يحق للفيلسوف ان يذم المحدث والفقيه بأنه تيس ماعز (١) لانشغالهما باصول الدين وسن القوانين للناس . فانهما لو انشغلا بالفلسفة ، لضاعت مصالح المسلمين وانعدم الوازع الدينى الذى يمنع من الشر والأذى . ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرهما بما صرح به الفلاسفة وهو

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا فى وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من أهل الحديث والفقه . ومصالح الجمهور مقدمة على مصالح الخاصة ، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لأهل الحديث والفقه .

وفخر الدين الرازى لم يسلم من السنة الفلاسفة الذين نصرهم ، ولا من السنة المحدثين والفقهاء فابن حجر العسقلانى يقول فيه : « كان يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق ، على غاية من الوهاء (١) » وقال فيه الصفدى : « ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس (٢) » اما ابن تيمية

---

(١) للغزالى — وقيل للزمخشرى — ابيات شعر فى هذا المعنى .
(٢) لسان الميزان ص ٤٢٨ ج ٤ .
(٣) الوافى بالوفيات ص ٢٤٩ ج ٤ .

فقد قال فيه ابن دقيق العيد : « لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا . العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد » وقال فيه الذهبى : « وهو لا يداهن ولا يحابى ، بل يقول الحق المر ، الذى أداه اليه اجتهاده » وقال فيه الزملكانى الشافعى : « كان اذا سئل عن فن من العلم ، ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف مثله »

وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ « ابن تيمية » كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية فى مدينة « بغداد » وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر — كما يحكى السنيون فى كتبهم — (٣) فان فى الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت على يد التتار سنة٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وأن الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا « هولاكو » زعيم التتار على محاربة العباسيين فى بغداد . ولأن الشيعة أظهروا النفاق والعداء للسنيين فى ذلك الوقت العصيب . كانت آراؤهم فى الدين فى نظر السنيين غير مقبولة . آراؤهم فى الفلسفة ، وآراؤهم فى شتم بعض أصحاب رسول الله ﷺ وفى تدوين القرآن وجمعه ، وفى صحة الأحاديث النبوية ،

---

(٤) عاب الله على اليهود بسبب انقسامهم الى سامريين وعبرانيين . وكل فريق كان يعامل الفريق الآخر على أنه كافر .

قال الله تعالى : « واذ اخذنا ميثاقكم ، لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون أنفسكم من دياركم . ثم أقررتم وأنتم تشهدون . ثم أنتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان . وان يأتوكم أسارى تفادوهم . وهو محرم عليكم اخراجهم . أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم ، الا خزى فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة . فلا يخفف عنهم العذاب ، ولا هم ينصرون » (البقرة ٨٤ — ٨٦)

ويجب على الشيعة أن يراجعوا كتبهم ، وأن يتعصبوا للقرآن والسنة الصحيحة المفسرة له .

وفى تفسير القرآن بالمجازات والاستعارات ، وفى من يخلف رسول الله ﷺ على طول الزمان ، وفى عصمة الخليفة ، وفى حكم صلاة الجمعة . وفى اجتهادات دينية فى الأصول وفى الفروع . ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهى عندهم — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . ومن السنيين من برع فى الأصول والفروع معا ، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها . ومنهم من دفعه التعصب لمجرد المخالفة ، فوقع فى الزلل . وللشيخ « ابن تيمية » ردود عليهم فى « منهاج السنة النبوية » تدل على أن الشيعة ليسوا على شيء من الدين والعقل .

ولعل الباعث الحثيث لابن تيمية — رحمه الله — على كره الفلسفة : هو أن « نصير الدين الطوسى » وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة ، كان جاسوسا من الشيعة على السنيين عند « هولاكو » وكان يترجم رسائله

=

وفى كتب التاريخ عبرة .

فانه فى سنة ٤٤٣ هجرية قامت فى « بغداد » بين الشيعة وأهل السنة حرب طائفية . وكان سببها أن سكان « الكرخ » عملوا بابا للمدينة وعملوا برجا وكتبوا عليه : « محمد وعلى خير البشر ، فمن رضى فقد شكر ، ومن أبى فقد كفر » وقد اغتاظ الحنابلة من أهل السنة وحاربوا الشيعة . حتى اضطروهم الى محو عبارة خير البشر وكتبوا مكانها عليهما السلام . ومع ذلك لم يرض أهل السنة الا بقلع الحجر المنقوش عليه العبارة والا بأن يمتنع الشيعة من قولهم حى على خير العمل فى الأذان . ولم يرض الشيعة ، واستمر القتل مدة شهرين وفى هذه الفتنة حرق ضريح موسى بن جعفر الكاظم وضريح ابنه محمد الجواد . ولو كان للأولياء فى قبورهم سلطان ، لمنعوا الشر عن أنفسهم ، أنفسهم التى التى ترفرف كما يدعون حول قببهم وأضرحتهم . ولو كان عندهم عقول ، لعلموا أن بذور الشقاق بين المسلمين ليست من مسلم أخلص دينه لله ، بل من أهـل الكتاب الذين لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة . ويريدون للمسلمين الهلاك .

الى اللغة العربية ، الرسائل التى يبعث بها الى أمراء المسلمين ، وكان يفتى ويقول : « ان الكافر العادل احسن من المسلم الجائر »

ومن اعماله السيئة : انه كان يظهر فى بغداد أمام المسلمين ، ويلوح لهم بالأمان ويشير اليهم بأن يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى الحلبة . حتى اذا خرجوا استقبلهم جند التتار بالرماح والسيوف .

ومن جواسيس الشيعة غير « نصير الدين الطوسى » : « مؤيد الدين ابن العلقمى » وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله : أنه وهو وزير ، أمر بفتح سد أثناء حصار التتار لبغداد ، وبسبب فتحه هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه . ومن أعماله : أنه نصح الخليفة بعقد صلح مع « هولاكو » فخرج مع جمع من العلماء والوزراء . وهلكوا فى « فخ » عمله لهم « هولاكو » ومعلوم أن الطوسى ، وابن العلقمى من محبى الفلسفة ، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم . ويحكى المؤرخون المعاصرون لسقوط بغداد : أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السنيين بأن يهرعوا الى معسكر « هولاكو » فاذا وصلوا اليه أهلكهم . ومن الذين استدرجوا الفقهاء وخانوهم : فخر الدين الطهرانى . وشهاب الدين الزنجانى (١)

ولما انتهت المعركة ، وعرف كل مسلم ما له وما عليه . كان من آثارها : ظهور افكار مضادة للامامية الاثنى عشرية . ومن هذه الأفكار : حب الفلسفة ، أو بغض الفلسفة . وهل فى القرآن مجاز أم لا ؟

وفى زمانى هذا ، طوبى للمسلم العالم الذى يضع القرآن والسنة المفسرة نصب عينيه ، ولا يتعصب الا لهما ، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق وحده . طوبى له ان فعل . وليصبر على ما يصيبه ان فعل ، والا يصدر ، لن يفعل شيئا — ولا أحد فاعل فى هذا الزمان —

---

(١) تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب — ابن الفوطى .

شـــيخ الاسلام

محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ ـ ١١٤٩ ـ ١٢١٠هـ

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عـــلى . التيمى البكرى . ولد فى مدينة « الرى » وهى قريبة من خراسان . وينسب اليها فيقال رازى فى سنة ٥٤٤ هـ ومات فى مدينة « هراة » سنة ٦٠٦ هـ ويكنى بأبى عبد الله وابى المعالى وأبى الفضل وابن خطيب « الرى » لأن أباه كان خطيبا مشهورا فيها . ووصفه الواصفون بأنه كان ربع القامة ، عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهورى الصوت ، صاحب وقار وحشمة . وتتلمذ أولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر ، ولما مات تتلمذ عـــلى كثيرين ، منهم الشيخ الكمال السمنانى . وقد حفظ فى صغره كثيرا من الكتب منها « المستصفى فى علم الأصول » للامام الغزالى ، و « المعتمد » لأبى الحسين البصرى المعتزلى . وكانت الخلافات المذهبية فى الفقه وفى العقائد قائمة بين الناس تنذر بخطر فى هذا العصر الذى نشأ فيه . وكانت الفتن السياسية والحروب فى هذا العصر أيضا يهددان حيـــاة المسلمين . ففيه كانت الحروب الصليبية فى الشام ، وفيه كانت محاولات التتار للقضاء على المسلمين . وكان أصحاب الفرق الاسلامية كالشـــيعة والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق فى محكم القرآن ومتشابهه .

وكان المتصوفة قـــد بلغوا الى الدرجة القصوى فى افساد الاسلام وتشويه صورة المسلمين فى نظر أعدائهم من اهل الكتاب وغيرهم . حتى أضطر الامام الجليل الحافظ المفسر أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، المتوفى سنة ٥٩٧هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف فى نقد التصوف أحسن

كتاب وهو « نقد العلم والعلماء » أو « تلبيس ابليس » وذلك ليصفى العقيدة الاسلامية من الخرافات والبدع . ولم يمنعه من ذم أهل التصوف ان ابا حامد الغزالى قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم — ولأبى حامد اتباع وانصار من الغوغاء وطلاب العلم المبتدئين —. وقد بلغت به الجراة فى نصرة دين الله أن جمع من أقاويل « الغزالى » أقوالا ، كانت السبب فى تأخر المسلمين الى هذا اليوم، ونقدها وردها بأحسن عبارة واعظم حجة .

وفى هذا العصر كان الامام الرازى أبو عبد الله . وقد خرج من عصره ، كما دخل فيه . فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاماتهم التى توصل الى الله . وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه . وعظم الأشاعرة . واقتفى أثر الحكماء والفلاسفة ، بل ألف فى السحر كتبا . ولم يؤثر عنه خروج على المألوف فى عصره . غير ان الكرامية الذين صرحوا با ن الله جسم فى مكان عالى . قد اغتالوه بالسم — كما جاء فى رواية — لأنه جادلهم بأن الله تعالى لا مثل له ولا كفء له . وجداله معهم كجدال غيره معهم . فأى جهاد عنده فى نصرة دين الله . وقد ترك فى المسلمين بدعا ، كان يقدر على ردها ؟

ويحمد له الناس : انه قد فهم علوم كثيرة ، ولخصها او بسطها . وقدمها للناس بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه . وكان الأولى به ان يتخصص فى علم واحد ، ليجيد فيه القول . أو ليجدد فيه . فمن يكتب فى كل فن . هل يكون واسع الثقافة ام يكون عالما متخصصا ؟ انه كتب كتبا فى الطب منها كتاب « مسائل الطب » وكتاب « الجامع الكبير فى الطب » وكتاب « النبض » ولذلك قال عنه « القفطى » فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : « جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر فى صناعة الطب ومباحثها » ولأنه كتب فى كل علم كتابا ، قال عنه بعض الواصفين له : « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »

ومن الكتب التى الفها هذه الكتب : التفسير الكبير — شرح عيون الحكمة — أساس التقديس فى علم الكلام — الأربعين فى أصول الدين —

المطالب العالية من العلم الالهى — لباب الاشارات والتنبيهات — مناقب الامام الشافعى — معالم أصول الدين — محصل أفكار المتقدمين — المحصول فى أصل الفقه — السر المكتوم — الهدى ... الخ »

وقد حاول باحث أن يبرأه من تاليفه « السر المكتوم » لأنه كتاب فى السحر ، وباءت محاولاته بالفشل ، لأنه أحال عليه فى شرح عيون الحكمة .

مخطوطات الكتاب

اما عن مخطوطات « شرح عيون الحكمة » فهى :

١ فيينا برقم ١٥٢٢ — وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة ، أى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة .

٢ الاسكوريال (الفهرست الثانى) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التى كتبت فيها نسخة فيينا ، ونسخة فينا فى آخر شوال سنة ٦٣٧ . وتقع فى ٢٨٢ ورقــة ، وواضحة .

٣ برلين برقم ٥٠٤٣

٤ امبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١ .

٥ راغب باستانبول برقم ٨٥٨

٦ — كمبردج (ملحق) برقم ٨٨٠ .

٧ لندبرج برقم ٥٥٨

٨ ليدن (هولنده) برقم ١٤٤٧

٩ مشهد (ايران) ١ : ٥٤

١٠ المكتب الهندى برقم ٤٧٨

١١ مانشستر (انجلترا) برقم ٣٨٠ — مكتوبة سنة ٧٢٢ هـ بخط احمد بن عبد الرحمن بن ابى بكر بن عثمان العفانى ، الملقب بفخر الهمدانى بمدينة تبريز .

١٢ بوهار ٨٠٢١٧

١٣ طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٨٧ حكمة ، بخط محمد بن اسعد بن محمد الدوانى . فرغ من كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨هـ . وقابلها الناسخ على نسختين ، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨هـ . وبها نقص فى أولها . وبثنياها طيارات ، وبهامشها تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة ، مسطرتها ٢١ سطرا ، من حجم الثمن .

١٤ — المكتبة الأحمدية فى طنطا ، ومن هذه المخطوطة مخطوطة فى الأزهر .

١٥ — مكتبة بلدية الاسكندرية .

***

وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : المنطقيات والطبيعيات والالهيات .

وفى القسم الأول يقول : « انا لا نقول : أن تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق ، بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله »

وفى القسم الثانى يقول : « اعلم : أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شىء أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير .

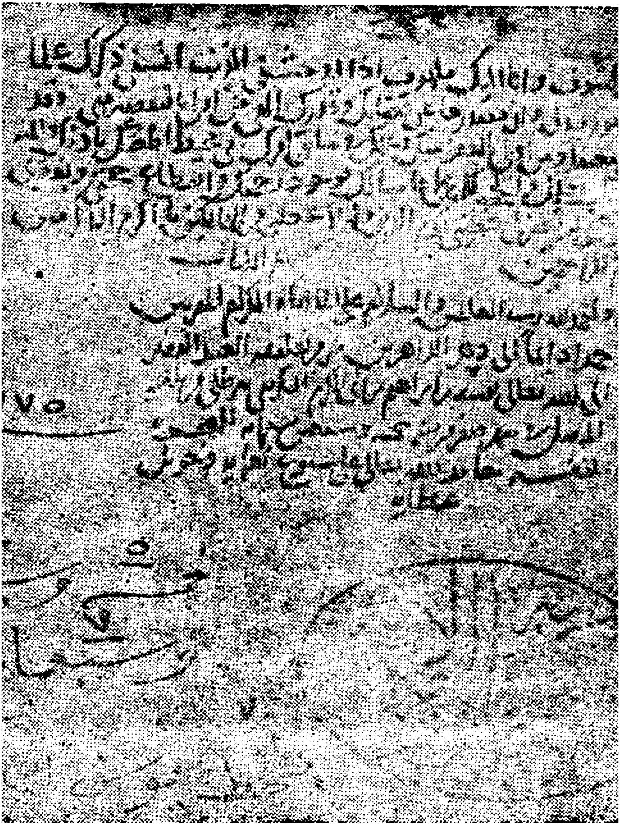
وأيضا : فاستكمال القوة النظرية اشرف من استكمال القوة العملية . والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين . قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين » فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى بالصالحين » تكميل القوة العملية »

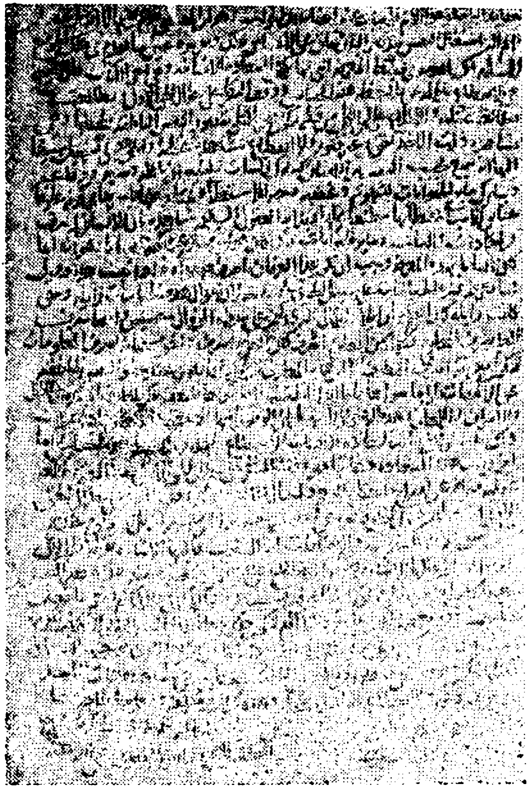
وفى القسم الثالث يقول : « وقد يعبر عنه — اى الموجود — بعبارة اخرى ، فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتاثر وهو واجب الوجود — الله تعالى — أو متاثرا لا يؤثر وهو الهيولى ، أو مؤثرا ومتاثرا . هو كالموجودات الروحانية . فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم انها مؤثرة فى تدبير الأجسام ، أو لا مؤثرا ولا متاثرا »

والله اسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

أ. د. احمد حجازى احمد السقا

كتاب شرح عيون







شرح عيون الحكمة

تأليف شيخ الإسلام

الإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الجزء الأول

في

المنطقيات

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو المستعان ، وعليه التكلان

اللهم يا خالق السموات والأرض ، ويا فاطر السموات والأرض ، ويا نور السموات والأرض ، ويا قيوم السموات والأرض ، ويا راح المساكين ، ويا ساتر عيوب المعيوبين ، ويا مجيب دعوة المضطرين ، ويا اكرم الأكرمين ، ويا ارحم الراحمين .

اسالك سؤال مسكين مستكين ، ذليل مهين — بحق حقك على كل احد ، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد ، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد ، وبحق وصول رحمتك الى كل احد : أن تنور قلب هذا الفقير الكسير ، بطلائع معرفتك ، وتشرح صدره بلوامع هدايتك ، وتزين لسانه بذكر تمجيدك وتحميدك ، وتعظم شانه بأن توفقه للاقرار بتوحيدك وتفريدك . وان لا تشغل قلبه بموجود سواك ، وأن لا تبطل توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر والأفلاك ، وان تسعده بالأمن من عقابك الأليم ، وان تكرمه بلذة النظر الى وجهك الكريم ، وان ترزقه من انواع الكرامات : ان يكون غريقا فى بحار معرفتك ، حريقا بأنوار محبتك . يرى الكل معزولا فى ساحة قدرك وقضائك ، معدوما عند طلوع نور كبريائك — ان تصلى (١) على محمد رسولك فى الملأ الأعلى ، وترزقنى الكاس ، لأرى الدرجة التى ذكرتها بقولك : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » (الضحى ٥)

---

(١) وأن تصلى : ص.

أمـا بعد

فان كتاب « **عيون الحكمة** » كتاب اخباره ، سطرت فى صـفائح المفاخر ، وكتبت على جبهة الفلك الدائر . وهو فى الحقيقة كالصـدفة المختومة على غرر مباحث القدماء ، والمحيطة بجوامع كلمات الحكماء . نسألنى بعض الأعزاء من الأصحاب ، والخلص من الأحباب . **وهـو « سيدى الحكيم • محمد بن رضوان** • بن محمد . بن ملك تنكروان » نفسير مشكلاته ، وايضاح معضلاته ، والتفحص عن كيفية بيناته ، والتصفح لماديه وغاياته .

فاحجمت عنه لأمور :

احدها : ان هذا الكتاب درة لم تثقب ، ومهرة لم تركب ، ولم يتعرض لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل ، ولم يتشمر لهذا المقصود أحد من الأواخر والأوائل . فكيف أقدر على سكر مسيل البحر المتلاطم ، وسـد طريق العارض المتراكم ؟

وثانيها : انى مخالف لمقتضى هذا الكتاب ، فى دقيقه وجليله ، وجمله وتفصيله . فان جررت عليها ذيل المداهنة والمهادنة ، صرت كالراضى بتوجيه العباد الى مسالك الغى والعناد ، وان تشمرت للكشف والبيان ، وقعت فى ألسنة الخزى والخذلان .

وثالثها : ان هذا الكتلب ، مع أنه فى أصله ، غير مبنى على المنهج القويم ، والصراط المستقيم ، قـد اتفقت له آفة اخرى . وهى : انه كتاب صغير الحجم . وفى اعتقاد الجمهور : أنه كثير العلم ، بسبب ان مصنفه فى هذا العلم ، عظيم الاسم . فلهذا السبب ، عظم حرص الجمهور على معرفة أسراره ومعانيه ، وقويت رغباتهم فى الاطلاع على حقائقه ومبانيه .

ثم ان الفاظ هذا الكتاب ، وجيزة مختصرة ، والمعانى المعتبرة ، غير مألوفة ولا مشهورة ، والمطالب غير متمايزة بالفواصل المعلومة ، والمقاصد غير مبينة بالألفاظ الناصعة المفهومة ، فلا جرم كل احد يفسره على وفق رأيه العليل ، وخاطره الكيل .

واذا تخيلوا أن المراد منه كذا ، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية ، لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام ، وتحصيل ذلك المرام . فاذا جاء بعدهم اقوام ، اكثر جهالة من اولئك الأولين ، واقوى ضلالة من أولئك السابقين ، فربما ظنوا بتلك الحواشى ، انها من متن الكتاب ، وانها ليست من القشر ، بل من اللباب . فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول ، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل .

ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى ومؤلفاتى . وكنت أبالغ فى ازالتها عن متن الكتاب ، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب .

فاذا وقع هذا ، والمدة اقل من الثلاثين ، فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى . وانما ذكرت هذا العذر ، لاشتمال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات ، كثيرة الخبط ، بعيدة عن الضبط ، يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف ، الذى كان فى قوة القريحة آية ، وفى جودة الفكر والنظر غاية .

ويغلب على ظنى : أن السبب فى اختلاف تلك الكلمات المثبجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه .

ولمثل هذا السبب ، فكثيرا ما يقول « جالينوس » فى شرحه لكتاب « الفصول » : « ان هذا الفصل مدلس على « ابقراط » اذ كان يجد ذلك الفصل ، كثير الزلل ، شديد الاختلاط .

ثم ان ملتمس (٢) الشرح والتفسير ، ما صرفه عن شدة الالتماس شىء

---

(٢) هو تلميذه : محمد بن رضوان بن منوجهر ملك شروان .

من هذه المآثير . فكتبت فى هذا المطلوب الرفيع ، والمقصود المنيع : هذا الكتاب ، الذى يرشد العقل الى أقصى منازل السيارين الى الله — عز وجل — ويهدى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيداء دلائل الله .

واكتفيت بالكلام القوى ، والبحث السوى ، والنهج الواضح ، والطريق اللائح . وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغبات . بل كل ما غلب على ظنى فساده ، أفسدته ، بمقدار ما استطعت ، وما غلب على ظنى صحته ، قررته بمقدار ما قدرت .

فان يك صوابا فمن فضل الرحمن ، وان يك خطأ فمنى ومن الشيطان .

ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر ، والفوز بالمقام الأنور ، والوصول الى الخيرات ، اللائقة بالقوى البشرية ، قبل الموت ، وعند الموت . وسألته — سبحانه — أن يهدينى الى سواء السبيل ، وأن يعيننى على تحقيق الحق ، وابطال الأضاليل . انه الموفق للخيرات فى كل كثير وقليل .

مسائل تمهيدية

قــال الشيخ : « هذا كتاب مشتمل على ثلاثة اقسام : منطقي وطبيعي والهي »

التفســـير : ههنا مسائل (٣) :

المسألة الأولى
في
بيان ان المنطق ما هو ؟

اعلم : انا اذا ادركنا أمرا من الأمور . فان لم نحكم عليه بحكم البتة ؛ نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصور . وان حكمنا عليه بحكم ، نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصديق .

والفرق بين التصور والتصديق : هو فرق ما بين المركب والبسيط . واذا عرفت هذا فنقول : اما أن تكون جميع التصورات والتصديقات ، غنية عن الاكتساب — وهو محال — لأنا نعلم بالضرورة : أن علمنا بحـــدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروري . أو يكون كسبيا . وذلك الاكتساب لا يحصل باي طريق كان ، والعلم به أيضا ضروري . بل لابد من شرائط خاصة . والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق .

فان قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق ، فقد بطل قولكم . وان توقف ، فهذا المنطق ان كان ضروريا ، فليستغن عن تعلمه . وان كان كسبيا ، فليفتقر اما الى نفسه ، أو الى منطق آخر .

---

(٣) مسائل تمهيدية : زيادة .

الثاني : انا نرى اكثر اهل الدنيا من أرباب العقول السليمة ، والطباع المستقيمة ، يتكلمون على أحسن الوجوه ، استدلالا واعترافا ، مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق .

الثالث : ان التصورات غير كسبية . ولا تكون البديهيات كسبية . فلا يكون لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا . فلا يكون لزوم شيء من العلوم عن علم آخر ، يتقدمه كسبيا . فيكون المنطق ضائعا .

فهذه (٤) مقدمات خمس :

المقدمة الأولى
في
ان التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين (٥) : •

الأول : طالب التصور . اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب ، أو لا يكون . فان كان الأول فقد امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل محال . وان كان الثاني ، فقد امتنع الطلب أيضا . لأن ما لا يكون مشعورا به بوجه ما ، كان الانسان غافلا عنه . والغافل عن الشيء مطلقا ، يمتنع أن يكون طالبا مطلقا .

لا يقال : لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه ، فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص ؟

لأنا نقول : الوجه المشعور به غير الوجه الذى هو غير مشعور به ، لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد . واذا ثبت التغاير بين الوجهين ، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه ، لامتناع تحصيل الحاصل . والوجه الذى هو غير معلوم ، يمتنع طلبه أيضا . لأن المغفول عنه ، لا يكون مطلوبا .

---

(٤) وهذه : ص — ويقصد بالمقدمات الخمس ما فى السؤال الثالث
(٥) المقدمة الأولى وهى قولنا التصورات كسبية وبيانه ... الخ .

الثانى : هب أن التصور فى الجملة ، قد يكون ممكن الطلب . الا ان التصورات التى منها تأتلف تلك التصديقات البديهية ، لا تكون كسبية . لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات ، الغنية عن الاكتساب . وما يكون شرطا لغير المكتسب ، لا يجب ان يكون مكتسبا . فثبت : ان التصورات التى منها تأتلف المقدمات البديهية : غير مكتسبة .

المقدمة الثانية

فى

بيان اثبات ان التصورات ، لما لم تكن مكتسبة
وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية

والدليل عليه : ان المقدمة البديهية هى التى يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافيا فى جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر ، بالنفى أو الاثبات . واذا ثبت هذا ، فنقول : ان حصلت ماهية الموضوع والمحمول فى الذهن ، لزم حصول التصديق ، لزوما ضروريا . وان لم يحصلا ، أو لم يحصل أحدهما ، امتنع حصول ذلك التصديق . فثبت : ان حصول المقدمات البديهية غير كسبى .

المقدمة الثالثة

فى

اثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية ، لم يكن
لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا

والدليل عليها : ان تلك البديهيات التى هى المستلزمة ، لحصول تلك النتيجة الكسبية . ان كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة فى ذلك الاستلزام ، كان حصول النتيجة واجبا — لزوما ضروريا — وان لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات . فحينئذ لابد معها من قيد آخر . وذلك القيد ان كان بديهيا ، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات ، ليس بكسبى .

المقدمة الرابعة

فى

بيان أن المحال فى لزوم كل علم عما قبله ، وجب أن يكون كذلك

والأمر فيه ظاهر . لأن الكسبى الثانى ، بالنسبة الى الكسبى الأول ، كالكسبى الأول بالنسبة الى البديهيات . وحينئذ يجرى ذلك الدليل فيها أيضـــا .

المقدمة الخامسة

فى

انه متى كان الأمر كذلك ، لم يكن فى المنطق منفعة

وتقريره : أن المنطق — كما قيل — آلة صناعية ، يصون الانســـان بها فكره عن الغلط . وذلك انما يعقل فى الأمور التى تكون بفعله واختياره . فاذا كانت العلوم بأسرها خارجة عن الاختيار ، لم يكن فى المنطق فائدة .

***

الجواب عن الأول والثانى : انا لا نقول : أن تحصـــيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق . بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله . وتقريره : أن نقول : الناس اما واجدون لهذه المعارف أو فاقدون لها . أما الأول . وهم الواجدون لها . فقسمان : قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة الكاملة المبرأة عن النقصان .وقســـم آخر وجد بعض المعارف ، لكن تدنست فطرته الأصلية بما طرأ عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال . والأول هو القدوة لنفســه ولغيره . والثانى محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النســـخة بالأم ، فيصلحها به . وأما الفاقدون فقسمان : قابل وغير قابل . والقابل هـــو الفاقد الذى يمكنه تحصيل ذلك المفقود ، وغير القابل هو الذى لم يحصل له هذا القبول البتة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : علم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثانى فهو اكثر انتفاعا به من الثالث ، لكون الثانى مطبوعا ، وكون الثالث متكلفا .

(وأما) **الجواب عن الثالث** : فهو أن نقول : هب أن ترتيب كل نتيجة على ما تنتجها ، ترتيب ضرورى ، لكنه لا يبعد فى بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية . وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهر .

المسألة الثانية

فى

بيان موضوع المنطق

اعلم : أنه سيجىء فى كتاب « البرهان » انه لابد لكل علم من شىء ، يبحث فى ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو (٦) . وذلك الشىء هو الذى يقال له : انه موضوع ذلك العلم .

وموضوع المنطق : المعقولات الثابتة من حيث انه كيف يمكن ترتيبها الى تعرف المجهولات .

فنفتقر ههنا الى بيان أمرين :

أحدهما : تفسير المعقولات الثابته . فنقول : انا اذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلث ، وغيرهم من الماهيات . فانا بعد تمثلنا لهم ، نحكم على بعضها بالبعض ، بكونه موضوعة ومحمولة وذاتية وأجناسا ، وفصولا وأنواعا : أمور زائدة على تلك الماهيات . فتمثل تلك الماهيات (هو) المرتبة الأولى ، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية (٧) وهذا هو المراد من قولنا : المعقولات الثابتة .

---

(٦) فذلك : ص (٧) فهذا : ص

والأمر (٨) الثانى فى ان هذه الاعتبارات . قد يبحث عنها . انها هل هى موجودة أم لا ؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر فى العلم فى الوجود ولواحقه

وأيضا : قد يبحث عنها : ان وجودها فى النفس او فيها وفى الخارج ؟ وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس .

وأيضا : قد يبحث عنها : أنه كيف يمكن تركيبها ، حتى يتأدى عنها الى تعرف المجهولات ؟ وهذا هو موضوع علم المنطق . .

المسالة الثالثة

فى

(ان علم المنطق هل هو علم ام لا ؟)

اختلفوا فى ان المنطق هل هو علم أم لا ؟ وهذا البحث لفظى . لأنا بينا : ان المنطق انما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التى لا وجود لها فى الخارج . فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود فى الخارج ، لم يكن المنطق علما البتة ، وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود ، سواء كان فى الخارج أو فى النفس . فالمنطق علم .

المسالة الرابعة

فى

(قيمة علم المنطق)

كان الشيخ « ابو نصر الفارابى » يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ « ابو على » ينكر هذه الرئاسة . ويقول : انه كالخادم للعلوم ، والآله فى تحصيلها .

وهذا البحث أيضا لفظى . فان الرئيس ان كان هو الذى ينفذ حكمه على غيره ، ولا ينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم بأسرها ، لأن حكم المنطق نافذ فى كل العلوم ، وشىء من العلوم لا يجرى حكمه فيه . وان كان شرط كونه رئيسا ان يكون مقصودا لذاته ، فالمنطق ليس كذلك .

---

(٨) والبحث : ص

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم العلوم)

ان « الشيخ » ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات . ونحن نشير الى خلاصة ذلك ، ليصير كالتفسير لقول الشيخ مهنا : « **هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : منطقى وطبيعى والهى** »

فنقول : العلم . اما ان يطلب ليكون له معونة فى تحصيل سائر العلوم . وهو المنطق . أو لذاته . وهو اما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا . وهو العلم النظرى ، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى .

والأول . فهو اما أن يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن . وهو الطبيعى . أو يتعلق بالمادة فى الخارج ، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة . لا فى الخارج ولا فى الذهن » وهو الالهى . .

وأما الثانى . فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل . وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه . وهو علم تدبير المنزل ، او عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة .

فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم . وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب . فسيأتى فى شرح اول الطبيعيات . 〉

الفصل الأول

في

تقسيم الألفاظ

قال الشيخ : « كل لفظ لا تريد ان تدل بجزء من معناه فهو مفرد . كقولك : انسان . فانك لا تدل بأجزائه على شيء . وكل لفظ تريد ان تدل بجزء منه على جزء من معناه ، فهو مركب . كقولك : رامي الحجارة . فانك تدل برامي على شيء . وبالحجارة على شيء آخر »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

في

(تعريف اللفظ المفرد والمركب)

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » قال : اللفظ المفرد هو الذى لايدل جزء منه على شيء أصلا . فأوردوا عليه سؤالا . وقالوا : هذا يشكل بقولنا « عبد الله » فانه لفظ مفرد ، مع أن له جزءين . وكل واحد منهما دال على معنى . وأجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق . فقالوا ان قولنا « عبد الله » قد يذكر ويراد به جعله اسم علم . وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة . فان أردنا به الأول ، فهو لفظ مفرد ، لكن لا يبقى لشيء من أجزائه دلالة أصلا . لأن العلم هو اللفظ الذى جعل قائما مقام الاشارة الى ذلك الشخص المعين ، من حيث انه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون : أسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى المسميات البتة ، بل هى قائمة مقام الاشارات .

واذا كان كذلك ، فقد ظهر أن « عبد الله » اذا جعل اسم علم ، فانه لا يكون لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصـلا . أما اذا أردنا أن نجعل قولنا « عبد الله » نعتا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد . وهذا جواب حق عن السؤال المذكور .

ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ، بل قال : هو الذى لا يدل جزء من اجزائه ، على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال . فان قولنا « عبد الله » ان دل كل واحد من جزئه على شيء ، لكنه لم يدل شيء من اجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ اذا جعل اسم علم ، كان مسماه هو ذلك الشخص . ولا يمكن أن يقال : ان قولنا « عبد » يدل على بعض اجزاء ذلك الشخص . وقولنا « الله » يدل على نعته الآخر . فثبت : أن قولنا « عبد الله » لا يفيد شيء من اجزائه ، شيئا من اجزاء معناه . واعلم : أن اختيار « الشيخ » فى « الشفاء » و « الاشارات » هو الوجه الأول ، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثانى . ولا منافاة بين القولين . لأن لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء .

واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد . فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك . ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الأولى . وهو أنه الدال الذى لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا ، حين هو جزؤه . قلنا : المركب هو الذى يدل شيء من أجزائه على شيء . حين هو جزؤه . وان عرفنا المفرد بالوجه الثانى . قلنا : المركب هو الذى يدل جزء من اجزائه على جزء من معناه . وهو الذى ذكره « الشيخ » ههنا .

المسألة الثانية

فى

(الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)

من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف . وتلخيص الكلام أن يقال : الملفوظ به . اما ان تكون أجزاؤه لاتدل علىشيء اصلا . لا حين هيأجزاء

لذلك الملفوظ ، ولا لو انفردت . وهذا هو المفرد . كقولنا : « فرس » و « جمل » . واما ان تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء ، حين هي أجزاء له . ولكنها تدل لو انفردت . وهي قولنا « عبد الله » فان قولنا « عبد » وقولنا « الله » لا يدل واحد منهما على شيء أصلا ، حين يكون كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر ، فانه يدل على شيء منهما جزءا . كقولنا « عبد الله » اذا جعلناه اسم علم . ولكن كل واحد وهذا هو المسمى بالمركب . واما أن تكون تلك الأجزاء ، دالة على تلك المعاني ، حين تكون هي اجزاء لذلك الملفوظ . كقولنا : الانسان حيوان ناطق . وهذا هو المسمى بالمؤلف .

المسألة الثالثة
في
(تقسيمات الألفاظ والمعاني)

اما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا ، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا ، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذه أربعة لا مزيد عليها .

اما القسم الأول : وهو أن يكون اللفظ مفردا ، والمعنى مفردا . فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط في ذاته .

وأما القسم الثاني : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا ، والمعنى مؤلفا . فهو كقولنا : العالم حادث ، وما يجري مجراه .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا . فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لماهية مركبة .

وأما القسم الرابع : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذا محال . لأنا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية ، كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا . وان جعلنا احد جزءي ذلك اللفظ ، اسما تاما لتلك الماهية ، كانت البقية لفظة مهملة ، واللفظ المهمل لا يتركب مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا .

***

قال الشيخ : « كل لفظ تدل به على اشياء كثيرة ، بمعنى واحد . فهو كلي . كقولك : الحيوان : سواء كانت كثيرة فى التوهم او فى الوجود . وكل لفظ لا يمكن ان تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه » فهو جزئى . كقولك : زيد »

التفسير : فيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

(المعنى الواحد من اللفظ)

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد . فذلك المعنى الواحد . اما أن يكون نفس تصور معناه ، مانعا من وقوع الشركة فيه ، او لا يكون مانعا من وقوع هذه الشركة .

فان كان الأول فهو الجزئى . كقولك : « زيد » اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا . فان هذا المفهوم يمتنع لذاته ان يكون مشتركا فيه بينه وبين غيره . لأن بديهة العقل حاكمة بأن هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره ، وأن يكون غيره نفسه .

وان كان الثانى وهو أن لا يكون مانعا من هذه الشركة . فهو الكلى . كقولنا : « الحيوان » فان هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين .

واذا عرفت هذا فنقول : اقسام الكلى على قول « الشيخ » ثلاثة ، وعلى قول غيره خمسة . أما الثلاثة التى هى مذهب « الشيخ » فلأن الكلى قد يكون مشتركا فيه بالفعل . كقولنا « الحيوان » فانه مفهوم مشترك فيه بين اشخاص كثيرين . وقد لا يكون كذلك بالفعل ، لكنه يكون مشتركا فيه بين القوة ، كلفظ « الشمس » عند من يجوز وجود شموس كثيرة . فان بتقدير دخول تلك الشموس فى الوجود ، كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد . وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة . ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل . كقولنا « الاله » فان هذا المفهوم من حيث هو هو ، لا يمنع من الشركة . اذ لو كان الأمر

كذلك ، لكان كل من فهم هذا المعنى ، علم ببديهة العقل أنه واحد ، فوجب ان لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل .

وحيث احتيج اليه ، علمنا أن امتناع الشركة ، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل .

واما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة :

فاحدهما : ان لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصـــلا . لا فى الكثيرين ولا فى الواحد ، لكنه يكون ممكن الوجود . كقولنا « حائط من ياقوت »

والثانى : أن لا يكون له وجود فى الخارج ، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته . كقولنا « اجتماع الضدين » فان هذا اللفظ يفيد معنى . ولولا هذه الافادة ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع . ثم ان ذلك المســـمى لا وجود له فى الخارج أصلا ، لا فى الكثير ولا فى الواحد . ومع لاذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج .

المسألة الثانية
فى
حـــد الجزئى

ذكر « الشيخ » فى « الاشارات » أولا حد الجزئى . وهو انه الذى يمنع نفس تصور معناه ، من وقوع الشركة . ثم لما ذكر ذلك ، قـــال : « واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله . وهو الذى لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة » واما فى هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ .

واقول : اما الذى فى « الاشارات » ففيه فائدتان :

الفائدة الأولى : ان من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا ، وقوع الشركة فى مفهومه بالفعل ، كقولنا « الحيوان » فاما الذى لا يكون

مفهومه مشتركا فيه بالفعل ، فانه لا يكون كليا . و « الشيخ » أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذى ذكره فى « الاشارات » وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ اما أن (٨) يكون كليا واما ان يكون جزئيا ، وأنه لا واسطة بين القسمين ، واتفقوا على أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة . واذا ثبت أن الجزئى هو الذى ذكرناه ، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى ، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، فانه يجب أن يكون كليا . سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون . وذلك يدل على فساد قول من يقول : الشرط فى كونه كليا ، حصول الشركة بالفعل . فثبت : ان الترتيب الذى اعتبره فى « الاشارات » يفيد هذه الفائدة المعتبرة .

وأما الفائدة الثانية : فهى أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة ، والكلى ما لا يكون كذلك ، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم . والجانب الثبوتى هو الجزئى ، لأنه اشارة الى كونه مانعا من الشركة ، والجانب العدمى جانب الكلى ، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع . وتصور الملكة هو الأصل فى تصور العدم ، لأن الاعلام انما يعرفة بواسطة معرفة الملكة . فثبت : ان تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى . واذا كان هذا التقدير حاصلا فى العقول والأذهان ، وجب أن يكون معتبرا فى اللفظ . وأما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريفة الجزئى . ولعل السبب فيه : أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات ، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها . ولما كان كذلك كان الكلى هو المقصود بالقصد الأول . والجزئى هو مقصود بالتبع . وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب (٩) .

---

(٨) اما أن اللفظ . اما ان يكون كليا ... الخ : ص

(٩) الواجب : ص

المسالة الثالثة

فى

(دلالة الجزئى على المعنى)

اعلم : ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين :

أحدهما : الشخص المعين : وهو الذى نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . وهو الذى ذكرناه فى أول هذا الباب .

والثانى : هو أن كل شيئين أحدهما اخص من الآخر ، فانه يقال لذلك الأخص : انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم . **والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين :**

أحدهما : ان الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالانســـان فانه جزء الحيوان ، وهو كلى فى نفسه . وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا البتة .

والثانى : ان الجزئى بهذا المعنى مضـــاف الى الكلى الذى فوقه وبالمعنى الأول غير مضاف . واذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشىء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا . اما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا ؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك ، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين ، يبقى الباقى ماهية كلية . ويكون هذا الشخص داخلا تحتها ، واخص منها .

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف ، وان كان قد يكون جزئيا مضافا ، ولا يكون جزئيا حقيقيا .

واذا عرفت هذا فنقول : الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجا ، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له . لأن الجنس جزءالماهية . وكل ما كان جزءا لماهية ، فانه يمتنع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة . وههنا قد يمكننا أن نتصور كونه جـــزئيا بمعنى ذلك المعين ، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف . وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس .

المسألة الرابعة

في

الفرق بين الكل ، وبين الكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى وبين الكل ، وبين كل واحد واحد

أما الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء والجزئى : فالحكمـــاء ذكروه (١٠) فى العلم الالهى وبينوه من وجوه :

الأول : قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان . وأما الكلى من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان . لأنه من المحال أن يوجد شيىء بعينه فى الأعيان . ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين .

الثانى : ان الكل يعد باجزائه . ويكون كل جزء داخلا فى قوامه ، وأما الكلى فلا يعد بجزئياته . ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى .

الثالث : ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التى فيه ، بل تتقوم بها . وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من اجزاء قوامها . كالانسان فانه جزء من هذا الانسان . والدليل عليه : أن الأنواع متقومة فى طبائع الأجناس . والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة .

الرابع : ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء . والكلى يكون محمولا على كل جزئى ، كما يقال الانسان حيوان ولا يقال : الواحد عشرة .

الخامس : ان اجزاء الكل متناهية ، وجزئيات الكلى غير متناهية .

السادس : الكل يحصره أجزاؤه ، والكلى لا تحصره جزئياته .

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو أن الكل عبارة عن

---

(١٠) ذكروا : ص

المجموع . من حيث أنه مجموع ، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التى فيها تركب ذلك المجموع به وبالجملة : فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة . ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من أجـزاء الكل .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئى ، فالفرق الذى ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى ، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد .

***

قـال الشـيخ : « الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء فى ذاته ، كما توصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين فى ذاتها . والكلى العرضى هو الذى يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان »

قال المفسر : ههنا مسائل :

المسألة الأولى
فى
اقسـام الماهية

اعلم : أن كل ماهية وحقيقة فهى اما أن تكون بسيطة او مركبة . واعنى بالبسيط : ان تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسـبب اجتماع عدة أمور . واعنى بالمركبة : ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور . وأما البسيطة فلابد من الاعتراف بها ، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق ، لزم التسلسل ، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ، ثم مع ذلك لابد من البسيطة ، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتمـاع الوحدات . فما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات . فثبت : انه لابد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة . وهذه الماهية لا يكون لها شيء

من الأجزاء . واذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية ، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة .

واما الماهية المركبة ، فلا شك أنها من حيث هى هى ، انما تحققت من تلك الأجزاء ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها ، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية .

واذا عرفت هذا فنقول : الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم . اما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد ، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب ، فانه قد يعقل حصـــول المفرد منفكا عن حصـــول المركب . وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من اجزاء المركب ، أو كل واحد من أجزائه ، فانه يمتنع عدم ذلك المركب . فثبت : أن عدم المركب موقوف على عدم اجزائه .

ثم ههنا بحث : وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء ، امتنع وجود المركب . واما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب ، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم ، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب . الا ترى أن البيت اذا خرب فان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة ، فاما الأجزاء المادية فكلها باقية . ثم أن عدم الجزء الصافرى كفى فى عدم البيت . فثبت بما ذكرناه : أن فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه . وأما فى جانب العدم ، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته . فثبت بما ذكرناه : أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى . فندعى ان الأمر كذلك ايضا فى الوجود الذهنى ، وهو ان العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها .

والدليل عليه : ان الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء ، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء . اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها ، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية ، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها . وهو محال .

فثبت : أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها .

وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية . فثبت : أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني والعدم الذهني . وذلك هو المطلوب .

وهنا سؤالان :

السؤال الأول : انكم قلتم : وجود الماهية موقوف على وجود أجزاء الماهية ، لكن اجزاء الماهية هي عين الماهية ، فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها . وذلك محال .

السؤال الثاني : انكم ذكرتم ان العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهية . وهذا باطل من وجوه :

احدها : أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ . وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ، ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجما ممتدا في الجهات ، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الأجزاء التي لا تتجزأ ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة ، فان التزم ملتزم بأن الجسم في نفسه حقيقة واحدة ، وانها غير مركبة من الهيولى والصورة ، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة . ثم ان الواحد منا قد يعلم بدن نفسه ، وان كان لا يعرف الأعضاء البسيطة التي منها تألف ذلك البدن . وقد يعرف « الكرباس » الواحد مع أنه لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك « الكرباس » وقد يعرف الجدار المعين مع أنه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار . وكل ذلك نقض على قولكم : العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته .

وثانيها : أن الفلاسفة يقولون : ماهية الانسان هي أنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة : مغتذ ، نام ، مولد ، حساس ، متحرك بالارادة ، ناطق . بل ان كل انسان يعلم كونه « انسان » علما ضروريا ، مع أنه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل . وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم باجزائها .

وثالثها : ان ذات كل انسان هى نفسه الناطقة التى هى جوهر مجرد ، وعلم كل واحد بذاته هو ، علم بديهى . والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة . فلو كان العلم بالشيىء مشروطا بالعلم بأجزاء قوامه ، لوجب أن يعلم كل واحد ان المشار اليه بقوله « انا » جوهر قائم بالنفس . ولو كان الأمر كذلك لما جوز من العقلاء كون النفس كون نفس المزاج .

الجواب عن السؤال الأول :

انا فى باب الكلى والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد من أجزائه ، فنحن ندعى كون المجموع مفتقرا فى تحققه الى تحقق كل واحد من أفراده ، فلم يلزم افتقار الشيىء الى نفسه .

والجواب عن السؤال الثانى :

من وجهين :

الأول — وهو الذى ذكره « الشيخ » فى أكثر كتبه — انا لا ندعى ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم باجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل ، بل ندعى ان تلك الأجزاء لابد وان تكون بحيث اذا خطرت بالبال ، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها .

وهذا الجواب عندى ليس كما ينبغى . وذلك لأنه اما ان نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما باجزائها او لا نسلم ذلك . فان لم نسلم ذلك ، فقد بطل قوله : العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها . وسقط ذلك بالكلية . واما ان نسلم ذلك . فالعالم بأجزاء الماهية لابد وأن يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالآخر ، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك . فكان قوله : العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ .

الوجه الثاني في الجواب عن السؤال — وهو الوجه المعتمد — أن نقول : ان أجزاء البدن داخلة في تقويم البدن من حيث انها أجسام ، لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل ، فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية . فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل ، فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم مجموع البدن ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها أجزاء . وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله : يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط ، وأن يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات .
وأما قوله : الانسان عبارة عن جوهر ذي أبعاد ثلاثة : مغتذ ، نام ، مولد . فنقول : المشار اليه بقوله « أنا » ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه الأمور اجزاء لماهية ذلك الجوهر ، بل قوى له وصفات له ، وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك .

والحاصل : أنا نمنع كون هذه الصفات اجزاء من ماهية هذا الانسان .

وأما قوله : ذات الانسان جوهر . فنقول : قد دللنا على أن كون الشيء جوهرا ليس من المحمولات الذاتية . وسنبين تلك الدلائل في فصل « قاطيغورياس » فسقطت هذه الأسئلة ، وظهر أن أجزاء الماهية لابد وان تكون متقدمة على الماهية في الوجود الخارجي والذهني والعدم الخارجي والذهني . وهو المطلوب .

المسألة الثانية
في
بقية الأحكام لما يكون جزء الماهية

اعلم : أن الخاصة المذكورة — وهي التقدم في الوجودين والعدمين — خاصة مساوية لجزء الماهية . فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك ، وكل ما يكون كذلك ، فانه يكون جزءا للماهية .

وأما سبب الوجود : فانه وان كان متقدما فى الوجود الخارجى ، لكنه لا يكون متقدما فى الوجود الذهنى . اذا عرفت هذا فنقول : لجزء الماهية لازمان آخران : **احداهما** : أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . **والثانى** : ان جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السبب الجديد .

أما الأول : فالدليل عليه : أنا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالعلم بمفرداتها . والشرط يجب ان يكون حاضرا مع المشروط ، فالعلم بجزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية ، فانه يجب أن يكون جزءا للماهية ، لأن اللازم القريب للماهية ـ واعنى بالقريب : الذى لا واسطة بينه وبين الماهية ـ سنقيم الدليل على أنه يجب أن يكون بين الثبوت ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية .

واما الثانى : فالدليل عليه : أنا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن يتقدمه تحقق أجزاء الماهية . فاذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية . فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية ، لكان ذلك تحصيلا للحاصل . وهو محال . فثبت : أن كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس ، فقد يستغنى عن محقق جديد ، مع انه لا يكون جزءا لماهية . فان اللازم القريب للماهية موجب هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السبب الجديد . لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد ، فانه يكون جزءا للماهية .

المسألة الثالثة
فى
(تسمية جزء الماهية باسم الذاتى)

اتفقوا : على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى . أما عام الماهية هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح ؟ عندى : أنه لا يجوز ذلك . لأن

الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات ، والمنسوب الى الذات مغاير له . فاذا قلنا : الانسان ذاتى . فاما أن يكون ذاتيا للانسان . وهو محال . والا لزم كون الشيىء ذاتيا لنفسه . أو لهذا الانسان . وهو باطل أيضا . لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين ، لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن العبد المشخص ، وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان ، لا أنه تمام ماهيته . فثبت : أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية : محـــال .

***

قـــال المفســـر : ولنرجـــع الى تفســـير المتن . امـــا قوله : **« الكلى الذاتى هو الذى يوصف فى ذاته »** فاعلم : أن هذا اللفظ مبهم . ولعل المراد منه : الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيىء ، ويكون ذلك الوصف جزءا من ذاته . ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل . لأن الوصـــف متأخر بالرتبة عن الموصوف ، والجزء متقدم على المركب ، والمتأخر لا يكون نفس المتقدم . فالموصـــف لا يكون جزءا . والمثـــال الذى ذكـــره لذلك .

وهو قوله : كما توصف النار بالحرارة واليبوسة . فيه اشراك . وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير ، والحرارة واليبوسة غير ، والجزء المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس ، بل تلك الطبيعة .

واحتج على هذا فى كتاب « الاشارات » فى باب «المزاج من الطبيعيات» بوجوه :

---

(١١) يقصد الشـــيخ والمفسر بالانسان : روح الجسد . التى فى الانسان . وروح الجسد عند المحدثين جسم ، وهى عندهما : جوهر مجرد ليس بجسم (راجع الروح لابن قيم الجوزية والأرواح العالية والسافلة للمفسر فخر الدين الرازى . وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية من العلم الالهى) **وسنضع تعليقا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى الروح وما يتعلق بها .**

الأول : ان الحرارة واليبوسة كيفيتان يقبلان للأشد والأضعف . وجزء الماهية يستحيل أن يقبل الأشد والأضعف . فعلمنا : ان هاتين الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار .

الثاني : ان الحرارة واليبوسة عرضان . والنار جوهر ، والعرض لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر .

الثالث : ان المذهب الحق ان طبيعة النارية باقية عند حصول المزاج . واما كيفية الحر واليبس فمتكسرة ضعيفة .

فثبت بهذه الوجوه : أن الحر واليبس ليسا جزءين من اجزاء ماهية النار . فان قالوا : لا شك ان الحر واليبس جزآن من ماهية الجسم الحار اليابس . فنقول : ان كان الأمر على ما ذكرتم ، فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار . فان الضحك جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك ، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه أبيض .

***

قال الشيخ : « الكلى المقول فى جواب ما هو ، هو الذى يدل على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته . كقولنا فى جواب ما هو الانسان : انه حى ناطق مائت »

التفسير ههنا مسائل :

المسألة الأولى
فى
(بيان المقصود)

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود ، نقدم مقدمة لابد منها فى بيان المقصود . وهى ان نقول : الشيىء قد يكون معلوما بذاته ، وقد يكون معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته .

اما الأول فهو مثل : أن نبصر اللون بالبصر ، فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث انها هى . ومثل أن نحس حرارة النار بجسمنا ، فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث انها هى ، فهذا العلم يكون علما بالشيء ، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة . وهو أكمل درجات العلم بالشيء .

وأما الثانى فهو أنه اذا دل الدليل على أن العالم محدث ، وثبت ان كل محدث فله محدث . فههنا يقضى العقل بأن العالم له محدث ، ولكنه لا يعلم ان ماهية ذلك المحدث اى شىء هى ؟ (١٣) وأن حقيقته ما هى ؟ فهذا المحدث معلوم منه أنه محدث .

فاما انه فى ذاته المخصوصة ما هو ؟ فغير معلوم . وهذا العلم يكون علما بالشيء . لا من حيث حقيقته المخصوصة ، بل من حيث ان لـه صفة ما ، وعارضا ما واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ اما ان يكون بسيطا ، واما أن يكون مركبا .

فان كان بسيطا فاما أن يكون طالبا للعلم الحقيقى التام ، أو العلم العرضى الناقص . فان كان الأول فاما أن يكون من الأمور التى قد أدركها الانسان بأحد حواسه الخمس ، أو ان لم يكن كذلك ، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه . مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضـب وسائر الأحوال النفسانية .

واما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس .

أما القسم الأول وهو أن يكون المسئول عنه بما هو ؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه : ان يشار الى تلك الكيفية . مثل : انه اذا قيل ما الحرارة ؟ فجواب هذا السؤال أن يقال : انه الأمر الذى ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار . وكذلك الجواب عن قوله :

---

(١٣) ايش هى : ص — أى شىء .

ما البياض ؟ فيقال : انه الذى ندركه بحس البصر عند النظر الى الألوان . وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطىء وأما القسم الثانى . وهو أن يكون المسؤول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشىء من الحــواس الخمس ، لكنه يكــون مدركا من النفس ادراكــا ضروريا . وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم . فاذا قال قائل : ما الفرح ؟ فجوابه أن يقال : هو الأمر الذى تجده من نفسك عند الحالة الفلانية .

وأما الثالث . وهو أن يكون المسئول بما هو ؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس . فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية ، لأنا بعد الاستقراء والاختبار ، نعلم بالضرورة : أن الذى يكون خارجا عن القســمين الأولين ، فــانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية ، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال : المحدث هو الذى لأجله انتقل الشىء من العدم الى الوجود . فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية ، وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية .

هذا هو الكلام فيما اذا كان المسؤول عنه مركبا .

وجوابه (١٣) : اما أن يكون (المسئول عنه بما هو ؟ ماهية مركبة) بالطريق الذى يفيد المعرفة الحقيقية التامة ، او بالطريق الذى يفيد المعرفة العرضية الناقصة . فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التى هى أجزاء تلك الماهية . فانا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء . ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء . ثم هذا على قســمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا . والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء . واما أن يكون ألفاظا كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء .

أما الأول فهو تعريفه بالاسم . وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهيما للسائل كما اذا قال قائل : ما البشر ؟ فقيل : انه الانسان .

---

(١٣) فجوابه : ص

وهذا النوع قليل الفائدة . وتلك الفائدة ليست ألا تعليم اللغة ، وافادة اسم آخر مرادف للأول .

أما الثانى فهو تعريف بالحـــد . ولذلك قيل : أن الحـــد لا حقيقة له الا تفصيل مادل عليه الاســـم بالاجمال . هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة . وكان الجواب عنه بذكر انطريق الذى يفيد المعرفة التامة الحقيقية . أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة الناقصة العرضية . وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة . فهذا فهو المسمى بالرسم .

وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو ؟

المسألة الثانية

فى

(التقسيم الصحيح للكلى)

اعلم : أن التقســـيم الصحيح ان يقال : الكلى اما أن يكون تمام الماهية ، واما أن يكون جزء الماهية ، واما أن يكون خارجا عن الماهية . وههنا دقيقة وهى أن ذلك الذى يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية ، والذى يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفســه أيضـــا ماهية . ولا منافاة بين كون الشيىء باعتبار مخصوص ماهية ، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى ، أو خارجا عن ماهية أخرى . واذا عرفت هذا فنقول : أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو . وأما جزء الماهية فهو الذاتى . وأما الخارج عن الماهية فهو العرضى .

اذا عرفت هذا فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ اما أن يكون شـــخصا واحدا ، أو أشخاصا كثيرين . فان كان الأول كان ذلك هو المقول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية . كما اذا قيل : مازيد ؟ لست أقول : من زيد ؟ فيقال : انه الحيوان الناطق .

وأما أن كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرين ، فاما أن يكـــون بعضها يخالف بعضا بالماهية ، أو لا يكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، أو لا يكون كذلك . فان خالف بعضها بعضا بالماهية ، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، فليس ههنا جواب مشترك بما هو ؟ وهذا القسم مما اغفلوه وان كان ههنا قدر مشترك من الذاتيات ، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول فى جواب ماهو بحسب الشركة . كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات . مثل : انسان وثور واسد ، ما هى ؟ فجوابه ان يقال : : انها حيوانات . لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك ، فلا يضرنا . لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام فى هذه الصورة .

وأما أن كان المسؤول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط . فتمام القدر المشـــترك . بينها يكون بالماهية مقولا فى جواب ما هو بحسب الشركة ، وبحسب الخصوصية .

أما بحسب الشركة . فلان ذلك هو تمام القدر المشترك .

وأما بحسب الخصوصية . فلان الذى لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر . اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد ، به يمتاز عن غيره ، لكانت مخالفته لغيره بالذاتيات . وقد فرضنا انه ليس كذلك . هذا خلف .

المسالة الثانية

فى

بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم : ان هذا وان كان مثالا معينا ، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين ، الا انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال ، وجب علينا أن نشرح الحال فيه . فنقول : يجب ان يعلم أن الذى يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله « انا » معناه عند اشارته مغاير للذى يشير اليه غيره ، بقوله « أنت » أو « هو » وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله « انا » (هو) جوهر النفس الناطقة ، لا البدن ولا شىء من قواه . والدليل عليه وجهان :

الأول : ان الانسان قد يقول : فعلت وأدركت وغضبت واشــتهيت وابصرت وسمعت ، فتكون التاء المذكورة من قوله : فعلت . ضميراً عن النفس واشارة اليها . فتكون نفسه في هذه الحالة مدركة مبصرة عالمة بأقوى الادراكات وأجل التصورات ، مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به . فدل ذلك على ان الذي يشير اليه كل احد بقوله « أنا » جوهر سوى البدن وسوى جملة أجزائه .

الثاني : ان المباحث الطبية دلت على أن جميع أجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل ، فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل المتحلل ، فأما المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » فانه باقي مستقر غير متبدل . والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر . فثبت : أن المشار اليه بقوله « أنا » جوهر النفس لا انه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه . وأما المشار اليه لكل أحد بأن يقول غيره له : أنت أو هو ، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل : انى لا أعرف زيدا الا البنية المشاهدة والشــكل المخصــوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته ، فربما ظن انه ليس هو بل غيره .

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في الهيئة والهيكل ، فربما اظن بهذا الآخر أنه هو ، وذلك يدل على أن الذي يشير كل أحد الى غيره بقــوله انت او بقوله هو ، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة .

فان قالوا : الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله أنت وبقوله هو باقي مستمر ، والبدن المخصوص غير باقي ولا مستمر ، بل هو في الذوبان . فوجب أن يكون المشــار اليه بقوله أنت وبقوله هو ، ليس هو البدن . وبالجملة : فهذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل احد الى نفسه بقوله أنا فما الفرق بين البابين ؟ فنقول : الفرق : ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل الشبهة والخطأ . ولذلك فانه لا يشــتبه بغيره البتة ولا غيره به البتة .

وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن . ولذلك فانه يقبل الشبهة هو بغيره ويشتبه غيره به . فظهر الفرق . واذا عرفت هـذا الأصل الذى ذكرناه ، ظهر أن الذى يشير كل احد الى نفسه بقوله أنا هو الجوهر المجرد الذى هو نفسه الناطقة . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع لن يقال : حد الانسان هو جوهر جسمانى مغتذ نام مولد . وذلك لأن جوهر النفس جوهر مجرد ، فكيف يقال : انه جوهر جسمانى ؟ وأما كونه مغتذيا ، ناميا ، مولدا حساسا متحركا . فكل ذلك قواه وافعاله . لا شيىء منها داخل فى ماهيته البتة . وأما وصفه بانه مائت فهو باطل ، لما ثبت أن النفس لا تموت (١٤) وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل احد الى نفسه بقوله أنا . فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من غيره بقوله انت وبقوله هو ، فذاك هو الهيكل الجسمانى ، وهـذا يصدق عليه أنه جوهر جسمانى لكن لا تصـدق عليه بقية الصفات . أما كونه مغتذيا ناميا مولدا للمثل ، حساسا متحركا بالارادة ، فهو باطل . لأنـه ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسـطة الآلات الجسمانية ، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا .

ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن ، الا أن كونها مسـتندة للى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض . وقد بينا : أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا ، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى . واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس . فالحاصل : أن الحد الذى ذكروه للانسـان يوهم كون الشيء الواحد موصوفا بانه جسم ، وبانه ناطق نطقا عقليا . وذلك عندهم محال . لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فـلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا ، او لا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم .

---

(١٤) تموت النفس عند القائلين بأنها هواء يمشى اعضاء لها خاصية معينة لقبوله (الروح لابن القيم والأرواح العالية لفخر الدين الرازى)

واذا كان ذلك مذهب القوم ، فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان ؟ وهذا من العجائب .

اما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان . وذلك لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس ، فقد اتفقوا على أن النفس لا تموت ، فكيف وصفوها بالمائت ؟

وان كان المراد من الانسان جوهر البدن . فالبدن مادام يكون باقيا على الصفات التى معها يصدق عليه أنه انسان ، فانه لا يكون مائتا فاذا صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات . فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها ، فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية الانسان ؟ وأيضا : فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا الآباد ولا يمكننا أن نعقل انسانا غير انسان . الا ترى أن الناس يقرون بأن أشخاص الناس تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون انسانا . ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا ، نعلم فساده بالضرورة .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الحد الذى ذكروه مختل ، بل الحد الحق الصحيح أن يقال : ان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل احد بقوله « انا » فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟

وان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنت وبقوله هو ، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة . فان قال قائل : ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا . أما الطرد فلأن بعض الطيور قد ينطق ، وأما العكس فان الانسان قد يكون ابكم . والجواب : المراد من الناطق غير ما ذكرتم . وتقريره : أن الحيوان اذا أدرك أمرا من الأمور فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الذى أدركه أو لا يمكنه ذلك . والأول هو الانسان ، فان كل شىء يدركه بنفسه وحسه ، فانه يمكنه أن يعرف غيره ذلك الأمر .

ثم ان طرق التعريف كثيرة . منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها . فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا على — هذا التعريف — هو بالنطق لاجرم ذكروا فى تعريف الانسان : أنه الناطق . وبهذا الطريق سقط السؤالان المذكوران ، لأن الطير المخصوص لا يمكنه أن يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل . وأما الأبكم فيمكنه ذلك . فسقط هذا السؤال .

***

قال الشيخ : « المقول فى جواب أى ما هو ؟ (هو) الكلى الذاتى الذى يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذى هو فصل »

التفسير : الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها ، فمن المعلوم بالضرورة : أن الجزء الذى به المشاركة مغاير للجزء الذى به المباينة . فتمام الجزء المشترك هو الجنس ، وتمام الجزء المميز هو الفصل ، فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة (١٥) . وقال : أى شىء هو ؟ وعرفنا (١٦) : أنه يطلب المميز الذاتى ، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز . وذلك هو الفصل .

واعلم : أنه لا يجب أن يكون امتياز كل شىء عما عداه بفصل ، والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ، ويلزم التسلسل . بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بأن يكون (هو) مشاركا لغيره فى بعض المقومات ، وحينئذ يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر .

***

قال الشيخ : « المقول فى جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معا . ولا يكون كذلك افرادها »

---

(١٥) قال : ص

(١٦) عرفنا : ص

أ التفســـير : المقول فى جواب ما هو بالشركة هو كمال الجـــزء المشترك . وقد عرفته .

***

قــال الشـــــيخ : « الجنس هــو المقول على كثيرين مختلفى الحقائق فى جواب ما هو »

٢ التفســـــير : المقول فى جواب ماهو بالشركة هو الجنس . ولا فرق بينهما الا فى الاسم وهو الذى ذكرناه : انه كمال الجزء المشترك .

ثم ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(بيان الجنس)

اعلم : انا اذا قلنا : الحيوان جنس الانسان . فههنا أمور ثلاثة أحدها : الحيوان من حيث انه حيوان . وثانيها : المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم . وثالثها : الحيوان الموصوف . بانه جنس فان المركب عن أمرين يكون مغايرا لكل واحد منهما . فيفتقر ههنا الى تقرير أن المفهوم من كون الحيوان حيوانا ، مغاير للمفهوم من كونه جنسا . ويدل عليه أمور :

الأول : ان قولنا : الحيوان جنس الانسان قضية صادقة . وكل قضية صادقة ، فمحمولها غير موضوعها ، لامتناع حمل الشىء على نفسه ، ينتج ان يكون الحيوان حيوانا ، مغايرا لكونه جنسا . ويقرب من هذا الدليل ان يقال : الفرق بين قولنا الحيوان ، وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة . ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من انه جنس لما بقى هذا الفرق .

الثانى : ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان ، وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان . ينتج : ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان .

الثالث : انه يصدق على هذا الديوان انه ديوان ، وليس بجنس البتة واللون يصدق عليه أنه جنس للسواد ، فمعنى الجنسية حاصل فيه ، مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه . فقد حصلت الحيوانية بدون الجنسية ، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية . فوجب أن يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان . واذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فنقول : انا نسمى الحيوان بالجنس الطبيعى ، ومجرد المفهوم من كون الجنس جنسا ، الجنس المنطقى ، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلى . واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : الجنس جزء من ماهية النوع . فالمراد : أن الجنس الطبيعى جزء من ماهية النوع الطبيعى ، وان الحيوان جزء من ماهية الانسان . فاما أن يكون الجنس المنطقى . (جزءا من ماهية النوع المنطقى (١٧) فذاك محال ، لأنهما اعتباران صادقان والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر ، ومتباينة عنهما . وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة ، فان ماهية الأبوة خارجة عن ماهية البنوة . وبالعكس . ولكن تكون كل واحدة منهما ملازمة للأخرى . فكذا ههنا .

واذا عرفت هذا فى الجنس ، فاعرف مثله فى سائر الكليات الخمسة .

المسألة الثانية

فى

القانون الذى به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

اعلم : انه لا يجب فى كل ماهية ان تكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة . وذلك محال . اذ لو كانت كل ماهية

---

(١٧) الجملة مكررة فى الأصل .

مركبة لما كان شىء منها بسيطا . ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب ، فالقول بان الكل مركب يقتضى نفى كل مركب . وما أفضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا ، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ، مجموع امور اربعة :

فالأول : ان تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى ، أذ لو كان اشتراكها فى محض السلب ، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل . والدليل عليه : أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لابد وأن يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما ، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب من الجنس والفصل ، لزم ان يكون كل بسيط مركبا . هذا خلف .

والثانى : ان يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى الماهية ، بدليل : ان جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض فى كونها امورا متغايرة ، وفى كونها تصح أن تكون معلومة ومذكورة . فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى ، يوجب التركب لزم أن كل ماهية بسيطا مركبا . هذا خلف .

والشرط الثالث : ان يكون كل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر امرا ثبوتيا . اما أنه لو كان سلبيا ، فانه لا يوجب التركيب . والدليل عليه : ان الماهيتين اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وتباينتا فى ذاتى آخر ، فما به المشاركة غير ما به الممايزة . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز ، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين . واذا ثبت هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن النوع . وامتيازه عنه ليس الا لأجل ان الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط . والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى . وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى ، يوجب التركيب ، لزم أن يكون كل فصل مركبا . وذلك يوجب التسلسل .

والشرط الرابع : ان يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من الماهية . والدليل عليه : ان طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة

فى طبيعة الجنس . الا أن طبيعة الجنس خارجة من طبيعة تلك الفصول ، ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به الممايزة ؛ فلو كان الاشــتراك فى الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب ، لزم كون الفصل مركبا أبدا ، ولزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور اخرى ثابتة مقومة . وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به الممايزة . وحينئذ يحصل هناك كمال الحى المشترك ، وكمال الجزء المميز ، والأول هو الجنس والثانى هو الفصل .

المسألة الثالثة
فى
(حقيقة الماهية)

اعلم : أنا اذا قلنا : الانسـان يشـارك الفرس فى أمر ويخالفه فى أمر آخر ، فهذا الكلا م مجازى . وحقيقته : أن الانسان اسم لمجموع أجزاء ، والفرس ايضا اسم لمجموع أجزاء . وأحد الجزءين من الانسـان مساو لأحد الجزءين من الفرس فى تمام الماهية . وذلك الجزء هو الحيوانية . والجزء الثانى من الانسـان وهو النطقية يخالف الجزء الثانى من الفرس فى تمام الماهية — وهو الصهالية — فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان فى تمام الماهية . واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمــام الماهية ، الا أن الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسـى . ثم يترقى الى الادراك العقلى . والادراك الحسى ادراك ناقص ، فلا يقـدر على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض .

ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسـوسـات مشاركا للبعض فى أمور ، ومخالفا لها فى أمور أخرى ، فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسـوس مركبا من امور كثيرة . فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها مختلفة فى تمام الماهية . فان المثل مثل كل من الوجوه ، وان المخالف مخالف من كل الوجوه .

المسألة الرابعة

فى

(مراتب الأجناس)

مراتب الأجناس اربعة : لأن الجنس اما أن لا يكون فوقه جنس ، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى . ويسمى جنس الأجناس . واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس . وهو الجنس الأخير . واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس . وهو الجنس المتوسط . واما أن لا يكون فوقه جنسه ولا تحته جنس . وهو الجنس الذى لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعا حقيقية .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم جنس الأجناس)

اعلم : ان جنس الأجناس اما أن يكون طبيعيا أو منطقيا . فان كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية هو هو ، وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية هو هو . وبيانه : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر ، ولا شك أنه اعم من الجسم الذى هو اعم من النامى ، الذى هو اعم من الحيوان ، الذى هو اعم من الانسان . اما جنس الأجناس اذا كان منطقيا فهو اخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو ؟ وهو أخص من الذاتى ، وهو اخص من الكلى ، وهو اخص من المضاف .

فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو قريبا منه : فثبت : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الحسية ، وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية أو قريبا منه .

ثم لقائل أن يقول : فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الأجناس ، فقد حملتم أخص المراتب على أعم المراتب . فكيف يعقل ذلك ؟

الجواب : انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص ، تصير نسبته اخص . وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه .

المسالة السادسة
فى
(الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشىء : هو المحمول الأول عليه . وأمـا الجنس البعيد فانما يحمل على الشىء بواسطة حمل الجنس القريب عليه . والدليل عليه : أن الجسم ما لم يصر حيوانا ، يمتنع حملة على الانسان . فان الجسم الخالى عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية . فعلم : أن الحيوان هو المحمول الأول على الانسان ، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه .

فان قالوا : الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب ، ووجود البسيط مقدم على وجود المركب . فنقول : هذا الذى قلتموه حق ، لكن رجود الشىء فى نفسه غير ، ووجوده لشىء آخر غير ، فحق لن وجود الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب ، لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدم على وجود الجنس القريب له ، بل العرفية بالعكس — على ما بينا —

***

قال الشيخ : « الفصل هو المقول على كلى فى جواب اى ما هو »

التفسير : هونا مسائل .

المسالة الأولى
فى
(بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام ، وعلى معنى خاص ، وعلى معنى

ثالث — وهو خاص بالخاص — فالفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به الشىء عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه . ويجوز أيضا ان ينفصل به الشىء عن نفسه بحسب وقتين . مثال ذلك : العوارض المفارقة كالقيام والقعود . فان « زيدا » قد ينفصل عن « عمرو » بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد . ثم مرة اخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأن زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما .

وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد . فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات . فان هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير . وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه نادى البشرة ، فان هذا الانفصال لازم غير متغير ، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى .

وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص . فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذى ذكرنا انه كمال الجزء المميز . واذا عرفت هذا فنقول : (قول) الشيخ : الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو : (هو) تعريف الفصل بالمعنى العام . لأنا اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى الذى هو خاص الخاص ، وجب أن يقال : هو الكلى الذاتى المقول على الشىء فى جواب اى ما هو . فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا : (وهو) أن الفصل هو كمال الجزء المميز .

المسألة الثانية

فى

(حقيقة جزء الماهية)

جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا او جنسيا ، فانه لا يقبل زيادة الأشد والأضعف ، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية ، فعند فقدانها تبطل الماهية ، لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها ، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى أمر خارج عنها .

وأيضا : الأمر الذى وقع النقصان بسببه ، ان كان معتبرا فى تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها ، وان لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية ، لم يكن النقصان واقعا فى نفس الماهية ، بل فى أمر خارج عنها

المسألة الثالثة

فى

(صلة جزء الماهية بالعدم)

جزء الماهية الموجودة يمنع أن يكون معدوما . لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا . وعند هذا يظهر أن الذى لا يكون طبيعه موجودة ، لم يكن جنسا للشىء ، ولا فصلا له .

المسألة الرابعة

فى

(صلة الشىء الواحد بالفصول)

الشىء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان ، لأن الفصل . هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى ، فيمتنع وقوع التعدد فى الفصل .

المسألة الخامسة

فى

(صلة ماهية الجنس بماهية الفصل)

ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل . وبالعكس . لأن الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك . والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز . وبديهة العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر . واذا عرفت هذا فنقول : اتفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودا فى الخارج وقد لا يكون . اما الأول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق . ولكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج .

واما الثانى فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ، وانه يكون له فصل ، الا انه ليس لجنسه امتياز عن فصله فى الوجود الخارجى .
ولقائل أن يقول : كل واحد من هذين القسمين مشكل . اما الأول فلأنه اذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة ، وللجزء الفصلى وجود آخر على حدة . فعند اجتماعهما أهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا ؟ فان كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر ، فيكون لكل واحد منهما وجودان . فيلزم اجتماع مثلين . وهو محال .

وأيضا : لما كان الوجود الثانى حالا فيهما معا ، فيلزم حلول الحال الواحد فى محلين — وهو محال — واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان . وذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة . :

واما القسم الثانى وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا متميز واحد منهما عن الآخر فى الخارج . فنقول : فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج على حدة . فان لم يعرض لمجموعهما ايضا وجود فى الخارج ؛ وجب أن لا يكون موجودا أصلا فى الخارج . وان عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين . وذلك محال . وهذا بحث غامض ؛ ولنا فيه دقائق ، ذكرناها فى كتاب « المهدى »

***

قال الشيخ : « النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ماهو ؟ »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(اطلاقات النوع)

اعلم : أن النوع يقال بالاشتراك لمعنيين :

احدهما : ما ذكره « الشيخ » ههنا . وهو النوع المضاف ، ومثاله : الانسان والحيوان ، فانهما امران كليان مقولان فى جواب ما هو ؟ والانسان أخص من الحيوان ، (فـ) لا جرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان .

والثانى : النوع الحقيقى . وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا . الا بالعدد فى جواب ما هو ؟ وهو ايضا كالانسان . فانه كلى مقول على « زيد » و « عمرو » ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالعدد .

واعلم : أن الفرق بين هذين المعنيين من وجوه :

الأول : ان النوع المضاف ، نوعيته بالقياس الى الجنس الذى فوقه .
وأما النوع الحقيقى ، فنوعيته بالقياس الى ما تحته .

الثانى : ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان ، فانه نوع بالقياس الى الجسم ، وجنس بالقياس الى الانسان .
وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا .

الثالث : ان النوع المضاف يجب أن يكون مركبا . لأن النوع المضاف انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس ، فيكون داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس ، فانما يتميز عن النوع الاخر بالفصل . وكل ما كان كذلك فهو مركب ، فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا فى ماهيته .

وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه ، كالنقطة والوحدة فانهما ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين . وكذا القول فى جميع البسائط .

المسالة الثانية

فى

(الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى)

النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص .

أما (أن) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية . فظاهر . واما أن النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الاضـافية فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة . فان الماهية البسيطة قد تكون مقولة على أشخاص كثيرة بالعدد ، فهى تكون نوعا حقيقيا . ويمتنع كونها نوعا اضافيا ، والا لكانت داخلة تحت الجنس . والداخل تحت الجنس مركب . فيلزم كون البسيط مركبا . هذا خلف .

المسالة الثالثة

فى

(بيان النوع)

المشهور ان الكليات خمسة . وهى : الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض . والنوع الذى هو أحد هذه الخمسة : هو النوع الحقيقى لا المضاف لأن البحث ههنا عن الكلى الذى يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقى ، فأما المضاف فانه موضوع لا محمول .

المسالة الرابعة

فى

(تقسيم النوع)

النوع : اما أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع . وهو النوع العالى . واما ان يكون فوقه نوع ، ولا يكون تحته نوع . وهو النوع السافل المسمى بنوع الأنـواع . واما ان يحصـل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط . واما ان لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيات البسيطة .

واعلم : أن هذه المراتب انما تقع فى النوع المضاف ، فأما النوع الحقيقى فليس له الا مرتبة واحدة .

المسألة الخامسة

فى

تقسيم الكلى الى الخمسة المشهوره

الكلى الذى يصدق حمله على موضوعه اما أن لا يكون خارجا عن الماهية أو يكون . والأول اما أن يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى ، او جزء الماهية . وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك . وهو الجنس . أو تمام الجزء المميز وهو الفصل . واما الخارج فاما أن يكون مختصا بنوع واحد ، وهو الخاصة . أو لا يكون ، وهو العرض العام . وهذا التقسيم يخرج النوع الاضافى ويبقى النوع الحقيقى .

قال الشيخ : « الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد ، والعرض العام كلى . عرضى يقال على انواع كثيرة »

التفسير هنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(تقسيمات الخارج عن ماهية الشىء)

اعلم : ان الخارج عن ماهية الشىء اما أن يكون صفة لتلك الماهية أو موصوفا بها ، أو لا صفة ولا موصوفا . فاما الذى يكون صفة لها ، فان كانت مختصة بها فهى الخاصة ، وان كانت حاصلة فيها وفى غيرها ، فهو العرض العام .

فأما الذى لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها . فهل يطلق لفظ الخاصة عليها ؟ فيه احتمال . وأما اطلاق لفظ العرض عليه ، فيمتنع

لأن العرض انما يسمى عرضا لكونه عارضا للشىء . والمعروض لا يكون عارضا لمعارضه . فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه .

واما الذى لا يكون صفة للشىء ولا موصوفا به ، فظاهر أن اطلاق لفظ الخاصة والعرض ممتنع عليه .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها)

اعلم : أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية ، فانه على تقسيمه من وجوه :

الأول : انه اما أن يكون خاصة أو عرضا عاما — وقد ذكرناه —

التقسيم الثانى : ان الخارج العارض اما أن يكون لازما للماهية أو لا يكون لازما لها . لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين . أما القسم الأول وهو الذى يكون لازما للماهية . فاما ان يكون بوسط أولا بوسط . واعلم : أنه لابد من الاعتراف بلازم غير ذى وسط . ويدل عليه وجوه :

الأول : انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر ، لـزم أما الدور أو التسلسل . وهما محالان .

الثانى : ان بتقدير حصـول الدور ، أو التسلسل ، فلابد من أمور متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام . وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصـل به واسطة . فيكون ذلك لازما بغير وسط .

الثالث : ان شيئا ان لم يستلزم شيئا ، فذلك نفى اللزوم . وان استلزم شىء ، فاما أن يستلزم أمرا غير معين . وهو محال . لأن غير المتعين غير موجود . وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود ، أو اسـتلزم أمرا معينا . وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذى هـو معلول ذلك المؤثر واسطة . فيكون ذلك لازما من غير وسط .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : اثبات لازم للماهية بغير وسط .
واذا ثبت هذا الأصل ، فاعلم انه يتفرع عليه حكم . وهو أنهم اتفقوا على ان اللازم الذى يكون بغير وسط ، يكون بين الثبوت للماهية .

ويدل عليه وجهان (١٨) :

الحجة الأولى : ان اللازم الذى يلزم الماهية ، لعين تلك الماهية : هو الذى تكون تلك الماهية من حيث هى هى : موجبة له . واذا كان كذلك فمن علم تلك الماهية ، علم أنها لما هى هى موجبة لذلك اللازم . فوجب أن يعلم ذلك اللازم .

ولقائل أن يقول : كون الماهية المخصوصة من حيث هى هى غير ، وكونها موجبة لذلك اللازم غير . والدليل عليه : أن كون الماهية من حيث هى هى : مفهوم غير مقول بالقياس الى اللازم ، وكونها موجبة للازم : مفهوم مقول بالقياس الى اللازم . فيكون الأول غير الثانى . وايضا : فانا اذا قلنا : هذه الماهية . لم يكن هذا الكلام مفيدا ، واذا قلنا : هــذه الماهية موجبة لذلك اللازم . كان الكلام مفيدا . وذلك يوجب التغاير . واذا عرفت هذا فنقول : أتدعون أن العلم بتلك الماهية من حيث هى هى ، يوجب العلم بذلك اللازم ، أو تدعون ان العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم توجب العلم بذلك اللازم ؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث (هى) غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم ، فلم قلتم : ان العلم بها من حيث انها هى توجب العلم بذلك اللازم ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ والثانى أيضا باطل . لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم (هو) علم باضـافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم . والعلم باضافة أمر الى أمر ، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين . فينتج : أن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم ، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللازم . ولو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له ، لزم الدور . وانه محال .

الحجة الثانية : لا شك أن ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول معلوما . واذا ثبت هذا فنقول : ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول

---

(١٨) وجوه : ص

الثبوت لموضوعه — والا لم يكن مطلوبا — ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع معلوما — والا لم يفد ذلك القياس — ويجب أن لا يكون ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الأوسط . ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع ، والا لكان ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع . وحينئذ يمتنع كونه مجهول الثبوت له — كما بيناه — بل يجب أن يكون المحمول خارجا عن ماهية الأوسط . وان كان داخلا فيها الا انه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك الموضوع ، فيجب الجزم بأن احدى مقدمتى هذا القياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها . مع أن ذلك المحمول بين الثبوت لها .

فاما ان يقال : المحمول البين هو الذى يكون بوسط ، والذى لا يكون بينا فهو الذى يكون بغير وسط . وهذا قلب المعقول . واما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون محمولا عليه ابتداء . وغير البين هو الذى يكون محمولا عليه بواسطة بين آخر ، وذلك هو المطلوب .

واحتج من قال : العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب . بأن قال : الماهية بالنسبة الى اللازم الأول ، كاللازم الأول بالنسبة الى اللازم الثانى ، واللازم الثانى بالنسبة الى اللازم الثالث . فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الأول ، لكان العلم باللازم (الأول) يوجب العلم باللازم الثانى . وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وأنه باطل .

الجواب : نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب ، بل نقول : متى حصل تصور ماهية الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب ، كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن باثبات احدهما للآخر . وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم .

المسألة الثالثة
فى
(لوازم الماهية)

كل ما كان لازما للماهية . فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى

(هى) فى ذلك اللازم ، أو لأمر مساو لتلك الماهية ، أو لأمر أعم من تلك الماهية ، أو لأمر أخص منها .

أما القسم الأول وهو الذى تقتضيه الماهية لما هى هى ، فهو كالكم الذى يوجب قبول المساواة واللامساواة ، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون .

وأما القسم الثانى فهو كالانسانية الموجبة للادراك . الموجب للتعجب الموجب للضحك . وأما القسم الثالث ، فهو كقولنا : الحيوان يتحرك . فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر أعم من كونه حيوانا . وهو الجسمية .

وأما القسم الرابع فهو كقولنا : الحيوان يضحك . فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر أخص من كونه حيوانا . وهو الانسانية . واذا عرفت هذا فنقول : كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر أعم منه ولا لأمر أخص منه ، فقد سموه بالعرض الذاتى . وهذا المعنى انما ينتفع به فى كتاب « البرهان »

المسألة الرابعة
فى
(مثالين لبيان الكليات الخمسة)

قالوا : اللون نوع للكثيف ، وجنس للسواد والبياض ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة . ومنهم من تمم القسمة ، وقال : يفضل للجسم الكثيف . فان الجسم الشفاف هو الخالى عن اللون ، والكثيف هو الموصوف باللون .

ومثال آخر قد ذكره « الشيخ » فى « الموجز الكبير » فقال : الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ، ونوع لمقولة أن ينفعل ، وفصل للطبيعة ، وخاصة للجسم الطبيعى ، وعرض للانسان والفرس .

ولقائل أن يقول : جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب . فان الحركة أثر من آثار الطبيعة ، وفعل من أفعالها . وفعل الشيء كيف يكون فصلا مقوما ؟ لأن الفصل جزء متقدم . فالفصل متقدم ، والأثر متأخر . والمتقدم لا يكون عين المتأخر .

المسألة الخامسة

في

(مثال آخر للكليات الخمسة)

ورد في حاشية هذا الكتاب الذى نحن في شرحه . وهو كتاب « عيون الحكمة » : الجنس كالجوهر ، والفصل كالحيوان . أقول : هذا المثال خطأ ، فان الحيوان جنس قريب ، والجنس القريب لا يكون فصلا .

ثم قال : والنوع كالانسان ، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض ، والجنس الحقيقى هو الذى لا جنس فوقه . أقول : هذا أيضا خطأ . لأن الجنس الذى لا جنس فوقه (هو) أحد أنواع مطلق الجنس . ثم قال : وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى مادونه ، ونوعا بالاضافة الى ما فوقه . وأقول : هذه الكلمات ظاهرة ، وأما ما فيها من الحقائق العميقة والأسرار الدقيقة ، فقد بيناها وشرحناها فيما سبق .

المسألة السادسة

في

اقسام التعريفات

تعريف الماهية بنفسها محال . لأن المعرف متقدم على المعرف في المعلومية . وتقدم الشيء على نفسه محال ، بل تعريفها اما أن يكون بالأمور الداخلة فيها ، أو بالأمور الخارجة عنها ، أو بما يتركب من القسمين .

أما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية . فاما ان يكون بمجموع تلك الأمور — وذلك هو الحد التام — أو ببعض الأجزاء — وهو أن يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيا واثباتا ، كالناطق مع الانسان — وذلك هو الحد الناقص .

وأما التعريف بالأمور الخارجة . فهو انما يجوز اذا كان ذلك الأمر الأمر الخارج لازما مساويا له نفيا واثباتا ، وكان بين الثبوت . وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

وأما التعريف بما تركب من الأمور الداخلة والخارجة . فان كان ما به الاشتراك ذاتيا وما به الامتياز خارجيا ، سمى ذلك التعريف بالرسم التام . وان كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص ، فذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا فى الكتب .

فهذا ضبط اقسام التعريفات :

ولقائل ان يقول : ان السؤال عن هذه الكلمات من وجوه :

السؤال الأول : ان تعريف الماهية بمجموع أجزائها ، تعريف الشىء بنفسه ، لأن مجموع أجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية .

السؤال الثانى : انا اذا جعلنا أحد اجزاء الماهية معرفا للماهية ، فمن المعلوم أن تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء . وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزاء المجموع . فاذا جعلنا احد أجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع ، لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الأجزاء . لكن كونه معرفا لنفسه محال ، وكونه معرفا لسائر الأجزاء ، من باب تعريف الشىء بالأمور الخارجة عنه . وسيأتى بيان ان هذا القسم باطل .

السؤال الثالث : ان تعريف الشىء بالأمور الخارجة عنه ممتنع ، لأنه لا يمتنع فى بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى بعض

اللوازم ، واذا كان كذلك لم يمتنع فى هذا الوصف كونه حاصلا فى سائر الماهيات . وبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يصلح لتعريف تلك الماهية . وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية ، الا اذا عرف ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف ، وعلى العلم بهذه الماهية . فلو استفدنا العلم بهذه الماهية ، والعلم بهذا الاختصاص ، لزم الدور . وانه محـــال .

والجواب عن جميع هذه الأسئلة : ان مرادنا من تعريف الماهية هو تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال . وعلى هذا التقدير فانه تسقط هذه الســـؤالات .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثانى
فى
قاطيغورياس
Cathegories

اعلم (١) : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة . وإنما هو أحد أبواب العلم الالهى ، الا أن « الشيخ » لما وافق المتقدمين، وأورد هذا الباب فى هذا العلم ، فنحن ايضا نفسر .

---

(١) فى فهرست ابن النديم صفحة ٣٠٨ عن أرسطاطاليس ما نصه : « ترتيب كتبه : المنطقيات ، الطبيعيات ، الالهيات ، الخلقيات . الكلام على على كتبه المنطقية وهى ثمانية كتب : قاطيغورياس . معناه : المقولات . بارى أرمانياس . معناه : العبارة (فوق كل واحدة من بارى ، وأرمنياس ، كلمة « مال » بالخط نفسه) انالوطيقا . معناه : تحليل القياس . أبود قطيقا ــ وهو أنالوطيقا الثانى ــ ومعناه : البرهان . طوبيقا . ومعناه : الجدل . سوفسطيقا . ومعناه : المغالطين . ريطوريقا . ومعناه : الخطابة ابوطيقا ، ويقال بوطيقا . ومعناه : الشعر »

Analytica – priora	انالوطيقا الأول
Analytica – posteiora	انالوطيقا الثانى
Apodectica	أبود قطيقا
Cathegories	قاطيغورياس
peri – Hermeneis	بارى ارميناس
poetica	بوطيقا
Sophistics	سوفسطيقا
Rhetorica	ريطوريقا
Topica	طوبيقا

اعلم : أنني أرى الصواب أن اذكر كلاما علميا ملخصا في هذا الباب ، واذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام « الشيخ » واشتغل بتفسيره .

فأقول : الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى . وهو الواجب لذاته . وان قبل العدم فهو الممكن لذاته . وهو اما ان لا يكون في موضوع وهو الجوهر ، أو في موضوع وهو العرض .

ونحن ههنا نفسر الموضوع .

قالوا : اذا حل شيء في شيء . فقد يكون الحال سببا لوجود المحل . وحينئذ يسمى الحال صورة ، والمحل مادة وهيولى . وقد يكون متقدما بالمحل ، وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا . فالموضوع أخص من المحل . وكل ما كان أخص من شيء . فنقيضه الأعم من نقيض ذلك الأعم . فقولنا : ليس في موضوع ، أعم من قولنا : ليس في محل .

ثم قالوا : فما ليس في موضوع اما أن يكون في محل — وهو الصورة — أو محلا — وهو الهيولى — أو متركبا من الحال والمحل — وهو الجسم — أو يكون بخلاف هذه الثلاثة — وهو اما أن يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية — وهو النفس — أو لا يتوقف صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية — وهو العقل — فالجوهر جنس تحته خمسة أنواع .

وهذا البحث لا يتم الا ببيان أمور :

الأول : ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل . وقيل : ان هذا محال . لأن الحال مفتقر في وجوده الى المحل . ولو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال ، لزم الدور .

وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين :

(الوجه) الأول : لم (لا) يجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم يوجب صيرورته نفسه حالا فيه . وبهذا الطريق يندفع الدور ؟

الوجه الثاني : لم لايجوز أن يقال : الحال يوجب المحل ، ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه ، وبهذا الطريق أيضا يندفع الدور ؟

الثانى : ان هذه القسمة مفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة — وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى —

والثالث : انها مفرعة على أن كل ما يتركب من الهيولى والصورة فهو جسم . وذلك مما لم يثبت بالدليل — وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد فى الالهيات —

واما العرض فهو اما أن يقتضى قسمة او نسبة ، أو لا قسمة ولا نسبة . والأول هو الكم . وهو اما ان يكون بحيث تشترك أجزاؤه فى حد واحد — وهو الكم المتصل — أو لا يكون كذلك — وهو الكم المنفصل — اما الكم المتصل . فهو اما أن يكون منقضيا غير مستقر — وهو الزمان — واما ان يكون باقيا مستقرا — وهو اما ان يقبل القسمه فى امتداد . وهو الجسم — ولما الكم المنفصل . فهو العدد . واما العرض الذى يقتضى النسبة فلم يقل أحد من المتقدمين كلاما معقولا فى حصره فى اقسام معدودة . فالأولى عندى : أن نكتفى فيه بالاستقراء . فأحدها : نسبة الشىء الى مكانه وهو الأين . وثانيها : نسبة الشىء الى زمانه أو ظرف زمانه . وهو المتى . وثالثها : الاضافة كالأبوه والبنوه . ورابعها : ما به الشىء فى الشىء . وهو أن يفعل . وخامسها : قبول الشىء للاثر وهو ان ينفعل . وسادسها : كون الشىء محاطا بشىء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحد . وسابعها : الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب — وهو الوضع —

واما العرض الذى لا يقتضى القسمة ولا النسبة . فهو الكيف . (وهو) اما أن يكون من الأعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس — وهو ان كان راسخا بطىء الزوال سمى بالانفعاليات ، وان كان ضعيفا سريع الزوال ، سمى بالانفعالات — واما ان يكون من الأعراض المختصة بذوات الأنفس . — فان كان راسخا سمى ملكة ، وان كان سريع الزوال سمى حالا — واما أن يكون استعدادا شديدا نحو القبول — وهو اللاقوه — أو نحو اللاقبول — وهو القوة — واما أن يكون عرضا بخلاف هذه

الأقسام . وزعموا : انه هو الكيفية المختصة بالكمية . اما بالكمية المتصلة كالاستقامة أو الانحناء ، أو بالكمية المنفصلة وهى كالزوجية والفردية .

فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشر — وهى الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والحد وأن يفعل وأن ينفعل — وزعموا : ان هذه العشرة هى الأجناس العالية للمكنات .

وههنا سؤالات :

السؤال الأول : ان القوم قالوا : لا موجود فى الممكنات ، الا وهو داخل تحت هذه الأجناس العشرة . وهو باطل . لأن الموجود اما أن يكون بسيطا او مركبا . فان كان بسيطا فاما أنيكون غير داخل تحت هذه المقولات ، أو كان كذلك ، الا أن هذه المقولات لا تكون أجناسا لها . اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات أجناسا ، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل ، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط مركبا . هذا خلف . واما ان كان الموجود مركبا . فالمركب انما يكون مركبا من البسائط . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

السؤال الثانى : ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات العشر جنس أجناس ، فانه لا يمكن اثبات كونها أجناسا ، الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل أنواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالمتواطئ ، وذاتيا . وكمال الذاتى المشترك ، واثبات هذه الخمسة فى كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجناس العالية اربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة . وأنا ذكرت فى كتاب « الملخص » ما يدل على فساده . فقلت : لو كانت النسبة جنسا لما تحتها ، لكان كل نوع من أنواع النسبة مركبا فى ماهيته . لأن كل ما اندرج تحت الجنس ، هو مركب ، وكل مركب فلكل واحد من أجزائه الى الآخر نسبة . وتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه . ولزم التسلسل . وهو محال . وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس ، والا لكانت مركبة . وهى داخلة تحت النسبة . ينتج : أن النسبة ليست جنسا لما تحتها .

وأقول فى هذا الكتاب : كل من أثبت وجود النسبة فى الأعيان ، يلزمه تسلسل النسب ، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية ، أو لم يقل ذلك .

السؤال الرابع : اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها ، فلا ندرى هل ذلك التقسيم بالفصول او بالعوارض ؟ وان كان بالعوارض . فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا ؟ وبتقدير أن يكون بالفصول . فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة ؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها ، لم يصح القول بأن هذه العشرة : اجناس ، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى الأقسام المشهورة : تقسيم الأجناس الى أنواعها القريبة .

السؤال الخامس : انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع . **وههنا أمور ثلاثة :**

أحدها : كونها لا فى موضوع . وهذا سلب محض . ولا يجوز ان يكون جنسا .

وثانيها : اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب . واقتضاء الشىء لأثره . ان كان أمرا ثبوتيا ، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء : زائدا عليها . ويلزم التسلسل . واذا لم يكون ثبوتيا كان خارجا عن الماهية . وايضا : فبتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر ، فتكون متأخرة عنهما ، فلا يكون داخلا فى الماهية .

وثالثها : تلك الماهية هى المقتضية .

ونحن لا نعلم أن بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضى هذا السلب ، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب . لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتعذر اشتراكها فى لازم واحد . وقد عرفت : أن أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك .

واعلم : أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما تحته . سيأتى فى الالهيات .

***

وأما الكم الذى زعموا أنه جنس للمتصل والمنفصل . ففيه أبحاث :

البحث الأول : لا نسلم أنه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا . وتقريره : ان القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة : قبول المساواة واللامساواة ، وقبول التجزىء ، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا . لأنك قد علمت : أن قبول الشيء للشيء لو كان أمرا ثابتا ، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأيضا : فبتقدير أن يكون ثابتا ، هو نسبة . والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين . بقى أن يقال : الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام ، لكنه لا يبعد أن يكون خصوص كونه متصلا ، يوجب هذا الحكم ، وخصوص كونه منفصلا يوجبه . لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد .

البحث الثانى : هب أن الكم جنس . فلم قلتم : ان التقسيم بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ؟ ثم الذى يدل على فساده : ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل ، فهو عدم مع قبول . وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية .

البحث الثالث : قولكم : المتصل اما قار واما غير قار . ولا شك أنه تقسيم لا بالفصل . والا لزمكم أن تكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات ، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للملكة . وأيضا : فكونه غير قار الذات اشارة الى العدم ، فلا يكون فصلا .

السؤال السادس : لا نسلم أن الزمان كم متصل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزءين يتلاقيان على حد واحد . وقسما الزمان هما الماضى والمستقبل — وهما معدومان — والحد المشترك هو الآن الحاضر — وهو موجود — فيلزم ان يقال : أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثانى بطرف موجود . وهذا لا يقوله عاقل .

الثانى : ان عدم الآن يكون دفعة ، فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود . وكذا القول فى الآن الثانى والثالث . فيكون الزمان مركبا من آنات متتالية ، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا .

الثالث : ان الموجود بالفعل أبدا ليس الا الآن الواحد الذى لا يقبل القسمة . وهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة ، لم يكن فيه اتصال ، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصـــال بغيره . وذلك يدل على أن الزمان يمتنع أن يكون متصلا فى ذاته .

السؤال السابع : قالوا : الجسمية عرض قابل للقسمة فى الجهات الثلاث .

واعلم : أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن مقدار الجسم زائد عـــلى كونه جسما . واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتفاوتة فى المقادير ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالمقدار مغاير لذات الجسم . ولقائل أن يقول : المقادير متساوية فى ماهية المقدارية ، ومختلفة فى الصـــغر والكبر ، فيلزم ان يكون للمقدار مقدار آخر . ويلزم التسلسل .

الثانى : **قالوا** : اذا أخـــذنا قطعة من الشـــمع . فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض ، واذا جعلناها صفحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن . فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية . فالجسمية غير المقدار .

ولقائل أن يقول : المقدار الواحد باقى ، لأنه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد فى الثخن والسمك وبالضد . بل الشكل يختلف . ونحن لا نسلم أن الشكل زائد على الجسم ، انما النزاع فى المقـــدار ، وما ذكرتموه لا يفيد ذلك . وأقول : انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجمية والامتداد فى الجهات . وهؤلاء الفلاسفة زعموا : ان ذلك الامتداد هو المقـــدار ، ثم اثبتوا أمرين آخرين : **أحدهما** : الصورة . **والأخرى** :

الهيولى . فنقول : الذى يدل على فساد قولهم : ان محل هذه الحجمية ان كان » فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات ، كان هذا المفهوم ذاتا قائما بالنفس ، فامتنع كونها صفة . وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجمية فيه ، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الموجود الذى لا تعلق له بشىء من الجهات مما لا يقْبله العقل .

السؤال الثامن : قولهم : السطح والخط أمران موجودان . عليه سؤالان :

الأول : ان السطح منقطع الجسم . ومنقطع الشىء معناه : أنه لم يبق ذلك الشىء . وهذا عدم ، والعدم لا يكون موجودا .

الثانى : ان السطح لو كان عاما لكان محله هو الجسم ، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث . والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البديهة العقلية ، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة . وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس ، وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح فى الجهات الثلاث ، فالسطح جسم لا سطح . هذا خلف .

فان قالوا : محل السطح من الجسم أمر لا يقبل القسمة الا فى جهتين . قلنا : فحاصل هذا الكلام : ان محل السطح سطح آخر . ويعود الكلام الأول فيه ، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد . وبهذين الوجهين يظهر ايضا : أن الخط لا وجود له .

السؤال التاسع : قولهم : النقطة عرض . كلام باطل . لوجهين :

الأول : انها منقطع الخط . ومنقطع الشىء : ان لا يبقى ذلك الشىء . وذلك عدم .

الثانى : ان النقطة نهاية الخط ، فهى غير منقسمة . وإلا لكانت نهاية الخط أحد قسميها : لا هى . فلا تكون النهاية نهاية . واذا ثبت هذا فنقول : هذا الشىء ان كان عرضا فمحلها ان انقسم ، لزم انقسامها بسبب انقسام محلها . هذا خلف . وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه . وان

كان عرضا آخر ، لزم التسلسل . وأما ان كان جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك . وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . ومتى ثبت هذا ، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار : أعراضا .

السؤال العاشر : قولكم : الكم المنفصل عرض : فنقول : الوحدة ليس عرضا . ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا . بيان الأول : أن الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشـــاركة فى ذلك المفهوم . فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتعينها وما به المشاركة غير ما به المباينة . فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى . وهو محال . وبيان الثانى هو : انه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، امتنع كون العدد أمرا ثبوتيا . وتقريره : ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات ، فاذا لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا ، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية ، فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا .

وهذا جملة الكلام على ما ذكروه فى مقولة الكم .

السؤال الحادى عشر : الاضافات لا وجود لها فى الأعيان . ويدل عليه وجوه :

الأول : لو كانت الاضافة موجودة فى الأعيان ، لزم ان تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد ، لأن كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه ، ثم يصير موجودا مع حدوثه ، ثم يكون موجودا بعد حدوثه . فهذه القبليات والبعديات اضافات . ومحلها هو ذات الله تعالى . فلو كانت هذه الاضافة امورا موجودة ، للزم أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث .

الثانى : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكان حصولها فى ذلك المحل زائدا عليها ، ثم ذلك الزائد أيضا حاصلا فى ذلك المحل . فيلزم التسلسل

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون حصولها فى ذلك المحل عو عين وجودها ؟

لانا نقول : حصولها فى ذلك المحل مشروط مغاير للشرط ، ولأن حصولها

فى ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة ، وبين ذلك المحل . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

الثالث : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفة لها فى ماهيتها المخصوصة . فتكون ماهيتها غير وجودها . فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، اضافة أخرى . ويلزم التسلسل .

الرابع : كون الشىء قبل شىء آخر ، اضافة بينهما . والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين . فلو كانت الاضافة أمرا موجودا ، لزم من وجودها حصول المضافين معا . فيلزم أن يكون القبل حاصلا مع البعد . وذلك ينافى كون القبل قبلا وكون البعد بعدا .

السؤال الثانى عشر : كون الشىء فى الزمان ، لا يجوز أن يكون عرضا زائدا . والا لكان ذلك الزائد حاصلا فى الزمان ، فيكون حصوله زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

السؤال الثالث عشر : مقولة ان يفعل . وهى عبارة عن تأثير الشىء فى الشىء . وتأثير الشىء فى الشىء ، يمتنع أن يكون أمرا مغايرا لذات الأثر ، اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما أن يكون جوهرا قائما بنفسه . وذلك محال . لأنا نعلم بالضرورة ان كون الشىء مؤثرا فى غيره ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الأثر . واما أن يكون عرضا قائما بذلك ، فحينئذ يكون مفتقرا اليه ، فحينئذ يكون ممكنا لذاته ، فحينئذ يكون تأثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وايضا : مقولة أن ينفعل . وهى قبول الشىء للشىء . لو كانت أمرا زائدا ، لكان ذلك القبول عرضا . فتكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول . ولزم التسلسل .

وهذه جملة دلائل نفاة هذه الأعراض النسبية .

واما حجة المثبتين لها : فهى فى الكل شىء واحد . وهى أن المفهوم

من كون الشيء مؤثرا في الغير وقابلا للغير ، ومن كونه أبا وابنا ، مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة . بدليل : انه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة . وبالضد . وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ، لأن قولنا مؤثر ، نقيض لقولنا ليس مؤثر ، الذي هو سلب في الحقيقة . ورافع السلب ثبوت . فهذه المفهومات أمور ثبوتية زائدة على الذات .

ثم قالوا : ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات . ونحن ملتزمها .

واجاب الأولون بان قالوا : أما ابطال التسلسل فسيأتى بطريق التطبيق المذكور فى فصل « تناهى الأبعاد » **وايضا** : فهب انكم التزمتم بهذه التسلسلات ، الا أن المحال لازم مع ذلك . فان التسلسل انما يعقل فى امور ، يلتصق كل واحد منها بغيره ، لا الى نهاية . الا أن القول بكون النسبة أمرا وجوديا زائدا أبدا ، يمنع من هذا الالتصاق ، لأن كل شيئين يفرضان متلاصقين ، فالتصاقهما متوسط بينهما . فالملتصقان غير ملتصقين . هـذا خلف .

السؤال الرابع عشر : مقولة الأين . عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه . والتحقيق ان يقال : انه عبارة عن كون الجسم حاصلا فى حيزه المعين . ثم ان الجسم ان حصل فى حيز بعد ان كان حاصلا فى غيره ، فهـو الحركة . وان حصل فى حيز مع انه كان قبل ذلك فى غير ذلك الحيز فهو السكون . وان حصل جسمان فى حيزين يتخللهما ثالث ، فهـو الافتراق . وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

اما الفلاسفة . فانهم لا يقولون : **الحركة** عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى غيره . بل يقولون : انها انتقال من الحيز الأول الى الثانى . ويجب هذا الكلام عود سنذكره فى فصل الحركة من أول الطبيعيات .

وأما السكون ، فقد اتفقوا على أنه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . وزعموا : ان السكون أمر عدمي . واتفقوا : على أن حصول الجسم فى الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الأين ، واتفقوا على ان مقولة الأين صفة ثبوتية . وعند هذا يغلب على ظنى : أن النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين فى أن السكون عدم أو ثبوت ؟ : نزاع لفظى . وذلك أن الجسم اذا سكن ، فقد حصل هناك أمران : أحدهما : زوال الحركة وعدمها . والثانى : حصوله فى ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار . — فهو أمر ثابت — فان عنيت بالسكون الأمر الأول فهو عدم ، وان عنيت به المعنى الثانى فهو وجود .

فثبت : أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى .

وهذا هو الكلام الملخص فى هذه المقولات .

ولنرجع الى حكاية كلام « الشيخ »

***

قال الشيخ : « كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات ، فاما ان يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده فى موضوع قائم بنفسه . مثل انسان وخشبة »

التفسير : فيه مسألتان :

المسألة الأولى : السبب فى ايراد هذا الباب فى المنطق : ان المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون ، يتوصل بها الى استعلام المجهول . ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات . ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات . وهو كتاب « قاطيغورياس » ثم بالتركيب الأول ، وهو التركيب الخبرى . وهو كتاب « بارير ميناس » ثم بالتركيب الثانى وهو التركيب القياسى . وهو كتاب « انولوطيقا الأولى »

المسالة الثانية : الجوهر . هو الموجود لا فى موضوع . وقد عرفت تفسير الموضوع . **وقوله** : « **مثل انسان وخشبة** » فهذا مثال ذكره للجوهر ، وانما قال : « مثل انسان وخشبة » ولم يقل مثل الانسان والخشبة . لأن قولنا انسان ، المراد منه : انسان معين فى نفسه ، غير مبين المعين بحسب اللفظ . فانك اذا قلت : رايت انسانا واشتريت خشبة ، لم ترد به الا ما ذكرنا . واما قولنا : الانســـان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته الكلية . فقولنا : انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى ، وقولنا : الانسان والخشبة ، اشارة الى جوهر كلى . وقد ثبت أن الجزئى اولى بالجوهرية من الكلى . فلهذا السبب أورد المثل من الجزئى ، لكونه أقوى واكمل فى طبيعة الجوهرية .

***

قـــال الشـــــيخ : « واما ان يدل على كمية وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه . اما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان ، واما منفصلا كالعدد »

التفســـير : لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التى تقبـــل المساواة والمفاوتة ، بسبب التطبيق . ولقائل أن يقول : هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والدليل عليه : أن الاتحاد ان وقع فى الكمية سمى بالمساواة ، وان وقع فى الكيفية سمى بالمشابهة ، وان وقع فى الوضع سمى بالموازاة ، وان وقع بالماهية سمى بالمماثلة . فثبت : أن المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والاتحـــاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية . فلو عرفنا المســـــاواة بالكمية ، والكمية بالمساواة ، لوقع الدور . وانه باطل . وأما التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر ، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار ، فلو عرفنا المقدار به لزم الدور .

وايضـــا : فيه شيء آخر ، وهو أن التطبيق من خواص المقدار ، والمقدار نوع من أنواع الكم . فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا فى أحـــد أنواعه يكون خطا . ويمكن ان يجاب عنه : بان المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة ، فلا حاجة الى تعريفها بغيرها . وعلى هذا الطريق ، فانه يندفع الدور . وأما قوله : « تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان ، واما منفصلا كالعدد » فاعلم : أنا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل . وانما قال متصلا فى الوهم ، لأنه أراد ان يذكر المتصل على وجه تندرج فيه المقادير والزمان ، والمتصل فى نفس الأمر لا يندرج فيه الزمان ، لأن أحد طرفيه الماضى (٢) والتالى - وهو المستقبل - هما معدومان . واتصال المعدوم بالمعدوم فى نفس الأمر محال .

وأما اتصالهما فى الذهن فغير ممتنع . لأن الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ، ويحكم باتصال احدهما بالآخر . فالاتصال الذهنى أوســـع حالا من الاتصال الخارجى ، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار . والثانى لا يدخل فيه الزمان . فلهذا السبب قال : تطبيقا متصلا فى الوهم . وقـــد جاء فى بعض النسخ : واما منفصلا كالعدد والقول ، الا ان هذا خطا . لأن الكم المنفصل عند « الشيخ » ليس الا العدد . فاما القول فانه بين فى كتبه البسيطة : أنه ليس بكم متصل البتة .

***

قـــال الشـــــيخ : واما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها . مثل البياض والصحة والقوة والشكل »

التفسير : هذه هى (٣) المقولة الثالثة . وهى مقولة الكيف . وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف ، وعلى ذكر أنواعه الأربعة . أما تعريف ماهيته : فهو قوله : « هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها » فهذه قيود اربعة :

---

(٢) الماضى والثانى هو المستقبل وهما معدومان : ص
(٣) هذا هو : ص

الأول : الهيئة . والمراد من الهيئة : الصفة . وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات . والدليل على صحة ما ذكرناه : انك تعلم أن العرض محصور فى ثلاثة اقسام : ما يقتضى القسمة وهو الكمية . وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية . وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة . وهو الكيفية . فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية . دل ذلك على أن كل كيفية فهى هيئة . ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية ، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة . والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضى القسمة والنسبة . واذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض . فعلى هـذا فلفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون الفاظا مترادفة . فصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض .

واما القيد الثانى : وهو قوله « غير الكمية » فاعلم أن ذلك يقتضى تعريف الكيفية بسلب الكمية . وذلك غير جائز ، لأن تصور عدم الشىء اخفى من تصور ذلك الشىء ، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية . والأخفى من المساوى يكون أخفى . فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشىء بنفسه وبما هو اخفى منه .

وايضا : فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس . وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية .

واما القيد الثالث : وهو قوله مستقرة . فالمراد من ذكره : الاحتراز عن الأعراض التى لا تكون قارة ، مثل الزمان والحركة . لكن فيه اشكال . وهو أن القوم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، داخلة فى مقولة الكيف ، واذا كان كذلك ، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف ، مع أنه عرض غير قار الذات . **اما اولا** : فالجنس شاهد عليه . **واما ثانيا** : فلانه معلول الحركة . والحركة غير قارة . ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار .

وأما القيد الرابع : وهو قوله ولا نسبة فيها . فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من أجزاء هذا التعريف . والكلام عليه عين ما ذكرناه في سلب القسمة .

وإذا عرفت هذا فنقول : السؤال قائم من وجهين :

الوجه الأول : أن حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات . وذلك خطأ . لأنها متساوية الدرجة في المعلومية والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطأ . بل لو قلنا : ان أظهر انواع الأعراض هو الكيف ، لصدقنا . وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقي تعريفا للأظهر بالأخفى . وانه باطل .

والوجه (٤) الثاني : انه ارجع حاصل هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين ، وقيدين سلبيين . أما القيدان الثبوتيان : **فأحدهما** : كونه هيئة وعرضا . والثاني : كونه مستقرا . وكل واحد منهما أمر خارج عن الماهية . وأما القيدان السلبيان : **فأحدهما** : سلب الكمية . **والثاني** : سلب النسبة . ولا شك انهما خارجان عن الماهية . واذ ثبت هذا ، لزم القطع بأن مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية . واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما تحته ؟ فهذا هو البحث عما ذكره « الشيخ » ههنا في تعريف الكيف .

وأما المقام الثاني : وهو ذكر انواعه الأربعة . فقد عرفت أن **أحد انواعه** : هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس . فان كانت راسخة سميت انفعاليات ، وان كانت غير راسخة سميت انفعالات . **وثانيها** : الكيفيات المختصة بذوات الأنفس . فان كانت راسخة سميت ملكة ، وان كانت غير راسخة سميت حالا . **وثالثها** : القوة واللاقوة . فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين . **ورابعها** : الكيفيات المختصة بالكميات .

واذا عرفت هذا فقوله : مثل البياض والصحة والقوة والشكل ، اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة . فالبياض مثال للكيفيات

---

(٤) والسؤال : ص

المحسوسة ، والصحة مثال للكيفيات النفسانية ، والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة ، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات .

***

قال الشيخ : « واما على الاضافة كالأبوة والبنوة »

[التفسير : هذه (٥) هى المقولة الرابعة . وهى مقولة الاضافة وذكر فى مثالها البنوة والأبوة ، لأنهما اضافتان مجضتان .

***

قال الشيخ : « واما على الأين كالكون فى السوق والبيت »

[التفسير : الأين عبارة عن حصول الجوهر فى المكان . وهذا مفهوم ثابت . وفيه مسائل :

المسالة الأولى : قال صاحب البصائر : هذا اشد اشتباها بالمضاف من سائر المقولات . وفى التحقيق : ليس هو مجرد نسبته الى المكان ، بل هو أمر زهيد ، قد يتم بالنسبة الى المكان . واقول : ظاهر هذا القول مشعر بأن النسبة الى المكان ، توجب أمرا آخر ، وذلك الغير هو الأين . وكان من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو ؟ وأى شيء حقيقته ؟ ثم انه من البعيد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا . بل لو قلب الكلام من ادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة ، لكان أولى . ثم نقول : لاشك أن الجسم حاصل فى الحيز ، ولا شك أن حصوله فى الحيز نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز . وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم .

ثم اختلفوا فى انه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة ؟ فجمع من المتكلمين يثبتونه ، ويسمون ذلك المعنى بالكون ، ويسمون تلك النسبة بالمكانية . وزعموا : ان الكون علة للكائنية . وقوم آخرون ينكرون ذلك . وقد طالت الخصومات فى هذا الموضع . فاما أن يقال : ان هذه النسبة

---

(٥) هذا هو : ص

توجب حصول هذا المعنى ، غير النسبة . وهذا على خلاف العقل ، ولم يقل به أحد .

المسألة الثانية : قالت الفلاسفة : من الأين ما هو أين حقيقى ، وهو كون الشىء فى مكانه الخاص به ، الذى لا يسكن فيه غيره ، ككون الماء فى الكوز ، ومنه ما هو اين غير حقيقى ، كما يقال : فلان فى البيت . ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت . وابعد منه الدار ، وابعد منه البلد ، بل الاقليم ، بل المعمورة ، بل الأرض بل العالم . واقول : لاشك أن النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذى هو فيه ، فأما بالنسبة الى سائر الأحياز فغير حاصلة البتة .

المسألة الثالثة : قد عرفت أن الشىء انما يكون جنسا اذا كانت الأمور المندرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات . فلأجل هذا قالوا : الكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذى عند المركز لأنهما معنيان لا يجتمعان ، ويتعاقبان على الموضوع الواحد ، وبينهما غاية الخلاف . واقول : التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بعينه يخالف بالماهية حصوله فى الحيز الآخر ، لأن ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات . فاذا كانت المنسوبات متغايرة ، فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر ، وبالضد . ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية .

***

قال الشيخ : « واما على متى . كالكون فيما مضى ، أو فيما يستقبل ، لا فى زمان بعينه »

التفسير : فيه مسألتان :

المسألة الأولى : لقائل أن يقول : انه لا يجوز أن يكون وجود كل شىء متعلقا بمتى . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان ذلك الشيء ان كان عدما محضا فهو المراد ، وان كان وجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر ، لا الى نهاية .

الثاني : ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات ، لكان ذلك الزائد حاصلا فى ذلك الزمان أيضا . ولزم التسلسل . وهو محال . ولما بطل ذلك ، علمنا أنه محض عمل الوهم والخيال .

المسألة الثانية : الزمان ينقسم تارة (٦) الى ما يجرى مجرى الأنواع له ، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر ، لأن الحاضر آن والآن غير منقسم . والزمان ليس نفس الآن ، وغير مركب من الآنات . وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالعوارض ، كقولنا : زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد ﷺ فقوله : كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل ، اشارة الى النوع الأول ، وقوله فى زمان بعينه ، اشارة الى النوع الثانى (٧)

***

قال الشيخ : « واما على الوضع لكل هيئة للكل من جهة جهات اجزائه ، كالقيام والقعود والركوع والسجود »

التفسير : لفظ « الشيخ » فى تعريف مقولة الوضع مضطرب فى جميع كتبه . والذى حصلته فى هذا الباب ان يقال : لاشك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء . ولا شك أن لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة . فلا يقال : الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب بعض تلك الأجزاء الى البعض . فان الانسان اذا قلب حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء ، فالنسب التى بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة ، والوضع قد تبدل . بل الصحيح ان يقال : ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر

---

(٦) تارة لا ما يجرى : ص (٧) الباقى : ص

نسبة ، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها أيضا نسبة أخرى . فاذا قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء . فالنسبة الحاصلة بين أجزاء البدن باقية . لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية . فثبت : أن الوضع الخاص يعتبر فى الحقيقة مجموع لأمرين : احدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب . والثانى : ما بين تلك الأجزاء فى الأمور الخارجة عنها من النسب . واذا عرفت هذا فنقول : الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب . فهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود .

وليس لقائل أن يقول : ليس ههنا هيئة أخرى غير تلك النسب المخصوصة . وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء . أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة ، لا لشىء من آحاد الأجزاء . فظهر الفرق .

***

قال الشيخ : « وأما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح »

التفسير : اذا صار الشىء محيطا بغيره فهو على وجهين : **احدهما** : بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به . وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس . **والثانى** : أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به ، وهو الأين . ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشىء واحد ، وهو كون الشىء محاطا بغيره . وذلك هو الأين . فلهذا السبب يقول « الشيخ » فى كتبه : أنه عسر على فهم هذه المقولة .

***

قال الشيخ : « واما على ان يفعل شيء مثلما يقال هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع »

التفسير : قد يقال : السكين تقطع والنار تحرق ، قد يراد به : كونه موصوفا بالصفة التى لأجلها يصلح لهذا التأثير . وقد يراد به : كونه مؤثرا فى هذا الأثر (ومراده) بقوله ان يفعل : هو الثانى لا الأول . ولما كان قولنا : السكين يقطع والنار تحرق ، مستعملا فى الأمرين ، أراد « الشيخ » ان يبين أحدهما عن الآخر ، فقال : هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع ، ويريد به : أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير ، لا عن القوة التى هى المبدأ لصلاحية هذا التأثير . واعلم : انه ليس من شرط مقولة ان يفعل ، أن يكون التأثير تأثيرا متبدل الحال متغير النعت ، كما فى التقطيع والتحريق ، بل سواء كان ذلك كذلك ، أو كان تأثيرا باقيا مستمرا — كتأثير قدرة الله تعالى فى وجود العالم — فانه من باب مقولة أن يفعل .

***

قال الشيخ : « واما على ان ينفعل (شيء) (٨) مثل ما يقال هوذا ينقطع . هوذا يحترق »

التفسير : وقد يقال اللحم ينقطع ، بمعنى له صلاحية أن ينقطع . والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق .

وقد يقال أيضا : ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولا بالفعل . ولأجل الفرق بين هذين الأمرين ، قال : هوذا ينقطع ، هوذا يحترق .

وههنا آخر الكلام فى « قاطيغورياس »

---

(٨) شيء : ع

الفصل الثالث

فى

بارير إرمينياس

Peri-Hermeneis

قال الشيخ : « اللفظ الذى يقع على أشـــياء كثيرة . اما ان يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطئا . واما ان يقع بمعان متباينة وقوع العين على الدينار والبصر ، ويسمى مشتركا . واما ان يقع بمعنى واحد ، لا على السواء ويســمى مشككا ، وقوع الموجود على الجوهر والعرض »

التفسير : التتسيم الصحيح أن يقال : المنطوق به أما ان يكون لفظا واحدا ، أو ألفظا كثيرة . أما القسم الأول فاما أن يفيد معنى واحدا أو معانى مختلفة . فان أفاد معنى واحدا ، فذلك المعنى الواحد اما أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين — وهو الاسم العلم — أو لا يمتنع كونه مشتركا بين كثيرين . وحينئذ اما أن يكون حصـــول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء ، أو لا يكون . والأول هو اللفظ المتواطىء . كوقوع لفظ الانسان على جميع الأشخاص الانسانية ، أولا بالسواء . وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض ، فان الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض . وهو المشكك . وأما ان كان اللفظ الواحد يفيد معانى كثيرة ، فهذا هو اللفظ المشترك . **هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا .**

أما اذا كان المنطوق به ألفاظا كثيرة . فمدلول كل واحد منها اما أن يكون شيئا واحدا ، او أشياء كثيرة . والأول هو الألفاظ المترادفة والثانى هو الألفاظ المتباينة .

فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب .

و « الشيخ » ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط : الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشككة ، والألفاظ المشتركة . ويشبه أن يقال : انما اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط ، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطىء وبين الاسم المشترك . فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد ، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة . وبه تتم معرفة النقيض والعكس ، وبه يتم أمر القياسات . واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الأمور . فأما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة ، فانما ينتفع به فى صناعة اللغة ، وفى أبواب الفصاحة . والبحث العلمى قليل التعلق بها ، فلهذا السبب اقتصر « الشيخ » على ذكر هذه الأقسام الثلاثة . **وأقول** : ان الأظهر أن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، ثم ذكر عقيبه المشكك ، ثم ذكر المشترك . وذلك لأن المجانسة بين المتواطىء وبين المشكك أكثر ، فان مفهوم اللفظ اما أن يكون واحدا او كثيرا ، فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد فى المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطىء ، أولا بالسوية فهو المشكك . فالمتواطىء والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب . وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا . واذا كان كذلك فالأغلب على الظن ان تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ . وأن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، والمشكك ثانيا ، والمشترك ثالثا .

***

قال الشيخ : « الاسم : لفظ مفرد يدل على معنى (من غير دلالة على زمانه (٢)) المحصل . والكلمة وهى الفعل : لفظ مفرد يدل على معنى ، وعلى زمانه . كقولنا : مضى »

التفسير : اللفظ المفرد اما أن يكون مفهومه مستقبلا بأن يخبر به

---

(٢) ساقطة من عيون الحكمة .

أولا يكون . مثال الأول : ان القائل اذا قال : من هذا الرجل ؟ فاذا قيل : زيد ، تحصل الفائدة ، وان قيل : اى شيء فعل فلان ؟ فقيل : ضرب أو قتل ، فانه تحصل الفائدة . أما اذا قيل : فى أو على ، فانه لا تحصل فائدة . واذا عرفت هذا فنقول : الذى لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف . والذى يصح أن يخبر به على قسمين : فانه اما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذى لذلك المعنى وهو الفعل ، أو لا يدل . وهو الاسم . والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم . أما الحرف فغير مذكور . ولعله سقط من قلم الناسخ .

***

قال الشيخ : « القول كل لفظ مركب »

التفسير : اعلم : ان التركيب يقع على وجوه . وذلك لأن الحاجة الى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب . والدلالة اما أن تراد لذاتها ، أو لشىء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب . والتى تراد لذاتها هى الاخبار ، اما على وجهه ، أو محرفا عنه الى صيغة التمنى والتعجب ، أو غير ذلك . فما هو فى قوة الاخبار ، انك اذا قلت : بيتك تاتينى ، استشعر من هذا : انك مريد لاتيانه ، والذى يراد لشىء يتوقع كونه من المخاطب ، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما ، وان اريد عمل من الأعمال غير الدلالة ، فهو من المساوى : التماس ، ومن الأعلى للأدنى : أمر ونهى ، ومن الأدون للأدنى : دعاء . هذا ما ذكره « الشيخ » فى « الشفاء » ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه فى كتاب « الهدى »

***

قال الشيخ : « القول الجازم ما احتمل ان يصدق به أو يكذب . وهو القضية »

التفسير : هذا التعريف يقتضى تعريف الشىء ، بما لا يعرف الا به .

أما الأول فلأن التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الإخبار عن كون ذلك الشيء صدقا أو كذبا ، فصار تقدير هذا الكلام : الخبر ما يمكن الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب . وأما الثاني : فلأن التصديق والكذب نوعان للخبر . والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس . فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر ، فاذا عرفنا الخبر بهما . لزم الدور . وهو محال .

والمختار عندنا : أن ماهية الخبر غنية عن التعريف . وبرهانه : أن كل واحد يحكم بأنه موجود ، وليس بمعدوم ، حكما بالبديهة . واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا ، وجب أن يكون تصور هذا الخبر ، أولى ان يكون بديهيا .

***

قال الشيخ : « القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شيء ، هو المحمول لشيء هو الموضوع ، أو بعدمه له (٣) كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب . والأول يسمى ايجابا والثانى يسمى سلبا »

التفسير : فيه مســـائل :

المسألة الأولى : الحمل قسمان : حمل مواطأة . كقولنا : المتحـــرك جسم . وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك . أما حمل المواطأة فليس معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع . فانا لا نقول : الجسم حصل للمتحرك . وذلك لأن المتحرك شيء ما له الحركة . وذلك الشيء لم يحصل له الجسم ، بل هو عين الجسم ، فكان قوله : « القضية الحملية هى التى حكم فيها بوجود شيء هو المحمول ، لشيء هو الموضوع » لا يصدق فى هذا القسم من الحمل .

المسألة الثانية : قوله : « القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شيء لشيء » أعم من قولنا هى التى حكم فيها بوجود الشيء لشيء آخر .

---

(٣) له : ع

ولأجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف ، الحكم بوجود الشيء فى نفسه ، والحكم بوجود شيء آخر له .

المسألة الثالثة : السلب رفع الحمل . ورفع الحمل لا يكون حملا ، بل السالبة انما تسمى حملية لكونها محتملة للحمل ، لا لأجل حصـــول الحمل .

***

قال الشيخ : « القضية الشرطية (المتصلة) (٤) هى التى يحكم فيها بتلو قضية ، يسمى تاليا لقضية إخرى يسمى مقدما ، أولا بتلوها (٥) والأول هو الايجاب (كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) (٦) والثانى السلب (٧) »

التفسير : ههنا سؤالان :

السؤال الأول : الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم . وكون المحكوم به باقيا حال حصـــول ذلك الحكم ، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية ، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا . ومعلوم انه ليس كذلك .

أما أولا فلأنهم نصوا فى كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية ، فانها لآ تبقى قضية . وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى ، فانها ما بقيت قضية .

---

(٤) المتصلة : من ع
(٥) أو لا تلوه : ع
(٦) زيادة من ع
(٧) هو السلب : ع

وأما ثالثا : فلأن شرط كون القضية قضية ، كونها محتملة للتصديق والتكذيب . ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه ، والتالى وحده مع دخول حرف الجزاء عليه ، لا يقبل التصديق والتكذيب . فثبت : أن المحكوم عليه بكونه مستلزما لشيء والمحكوم عليه بكونه لازما ، ليس هو القضية ، بل المراد من قولنا : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجـود النهار . واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة ، صـارت حملية . فثبت : انه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا فى محض العبارة .

السؤال الثانى : انا اذا قلنا : القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى ، فهذه القضية حملية بالاتفاق ، مع انا حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية اخرى

فان قالوا : هذا انما يلزم لو انه قال : القضية الشرطية هى التى حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى . وهو لم يقل هذا . بل قال : هى التى حكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية اخرى ، تسمى مقدما . وكون الملزوم يسمى بالمقدم ، وكون اللازم يسمى بالتالى ، انما يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزءا من القضية الشرطية . ونقول حينئذ : لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالى تاليا الا بالشرطية . فاذا عرفنا الشرطية بهما ، لزم الدور . وهو باطل .

***

قال الشيخ : « الشرطية المنفصلة هى التى حكم فيها بتكافؤ قضيتين بالعناد أو سلب ذلك . مثال الأول : اما أن يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . مثال الثانى : ليس اما أن يكون هنا (العدد) (٨) زوجا واما ان يكون اثنين (٩) »

---

(٨) العدد : سقط ع

(٩) اثنين : ص — فردا : ع

التفسير : هذا الكلام معترض عليه من وجوه :

الأول : انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين فى العناد : هى منفصلة . الا ترى أنا نقول : كون العدد زوجا ينافى كون العدد فردا . فهذه قضية حملية ، مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ . وايضا : اذا قلنا : ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين . أو قلنا : كلما كان العدد فردا ، فهو غير منقسم بمتساويين . فقد حكمنا فيه بالتكافؤ ، مع أنها ليست شرطية منفصلة بل متصلة .

الوجه (١٠) الثانى : ان المنفصلة الحقيقية كقولنا : هذا العدد اما أن يكون زوجا او فردا ، لا يكفى فى كونها منفصلة حقيقية ، حصول الحكم بوقوع التعاند بين اجزائها . لأنا اذا قلنا : هذا الجسم اما ان يكون حجرا أو شجرا ، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين اجزائه ، مع انها ليست منفصلة حقيقية ، بل الشرط فى كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزاؤها ممتنعة الاجتماع ، ممتنعة الارتفاع . فهذا الشرط لابد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقى .

الوجه الثالث : انه لا معنى لقولنا : اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ، الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان . واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة . فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف . لأن التفاوت فى العبارات المحضة غير ملتفت اليه ، وان كان فى أمر معقول حقيقى ، فلابد من الاشارة اليه . والقوم ما ذكروا ذلك البتة .

* * *

---

(١٠) السؤال : ص

قال الشيخ : « القضايا الحملية ثمان »

ثم أخذ يذكرها مع أمثالها (١١)

التفســـير : موضـــوع القضية اما أن يكون شخصيا أو كليا . وبتقدير كونه كليا . فاما ان لا يبين فيه كمية الحكم ، واما ان يبين أن الحكم ثابت فى كل افراده ، واما ان يبين أن الحكم ثابت فى بعض أفراده . فهذه أربعة . وكل واحد منها ، اما ان يحكم عليه بالايجاب أو بالسلب . فالمجموع ثمانية .

مثال الشخصية الموجبة : قولنا : زيد كاتب . **ومثال الشـــخصية السـالبة** : قولنا : زيد ليس بكـاتب . **ومثال المهملة الموجبة** : قولنا : الانسان كاتب . **ومثال المهملة السالبة** : قولنا : الانسان ليس بكاتب . **ومثال الكلية الموجبة** : قولنا : كل انسان كاتب . **ومثال الكلية السالبة** : لا شيء من الانسان بكاتب . **ومثال الجزئية الموجبة** : قولنا بعض الناس كاتب . **ومثال الجزئية السالبة** : قولنا : ليس كل الناس بكاتب ، أو قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، أو قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية فى هذه الثمانية .

---

(١١) نص عيون الحكمة : « والقضايا الحملية ثمان : شخصية موجبة . كقولك : زيد كاتب . وشخصية سالبة . كقولك : زيد ليس بكاتب — والموضوع فيهما جميعا لفظ جزئى — ومهملة موجبة كقولك : « ان الانسان لفي خسر » (العصر ٢) ومهملة سالبة . كقولك : الانسان ليس في خسر — والموضوع فى كليهما كلى : وتقدير الحكم عليه : مهمل . ومحصورة كلية موجبة . كقولك : كل انسان حيوان ، ومحصورة كلية سالبة . كقولك : ليس ولا واحد من الناس بحجر . وجزئية موجبة . كقولك : بعض النـــاس كاتب . وجزئية سالبة . كقولك : ليس كل انسان بكاتب ، وبعض الناس ليس بكاتب — فان كلتيهما تسلبان عن البعض ، ويجوز أن يكون فى البعض ايجاب —

وههنا مسائل :

المسألة الأولى : كل قضية موجبة فلها اجزاء ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما . بكون أحدهما موضوعا للآخر ، وبكون ذلك الآخر محمولا عليه . والدليل عليه : انا اذا قلنا : السماء كرة . فالمعقول من « السماء » أمر ، والمعقول من « الكرة » أمر آخر ، والمعقول من كون السماء موصوفة بانها كرة أمر ثالث . بدليل : أنه يصح تعقل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بانها كرة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وأيضا : فالمثبت اذا اثبت أن السماء كرة . فاثباته متوجه الى هذه النسبة ، والمبطل اذا ابطل أن السماء كرة ، فابطاله متوجه الى هذه النسبة . فثبت : أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول . فاما قولنا : الجسم له سواد . فالجسم هو الموضوع ، والسواد في الحقيقة هو المحمول . وقولنا له : هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة . وقد يجيء في كلام « الشيخ » أن السواد ليس بمحمول ، بل المحمول هو الأسود . وهذا عندي ضعيف . لأن ههنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات ، وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة ، فالمحمول هو هذه الموصوفية . أما الصفة فليست الا السواد والبياض .

واذا عرفت هذا فنقول : ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه ، كانت النسبة خارجة عن المسمى ، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة ، وأما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره « الشيخ » كانت النسبة المخصوصة أحد جزئي المعنى المفهوم من المحمول . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة . فلا يصح أن يقال : زيد هو كاتب . لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة . فكان افراده بلفظة أخرى تكريرا محضا .

المسألة الثانية : انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة ، بل نقول : القضية اما أن تكون ثلاثية أو ثنائية .

فان كانت ثلاثية . ينظر . فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة . كقولنا زيد هو ليس ببصير . وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب . واما ان كان حرف الربط متأخرا عن حرف السلب ، كانت القضية سالبة . كقولنا : زيد ليس هو ببصير . وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله .

نظهر بما ذكرنا : الفرق بين السالبة البسيطة ، وبين الموجبة المعدولة . وهذا الفرق من المهمات (١٢) لأنا نقول : ان الشرط فى انتاج الشكل الأول كون صغراه موجبة . ثم ان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة . ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة ، والا لم يتم هذا الكلام .

واما ان كانت القضية ثنائية . لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بـ (احدى) طريقتين : اما بالنسبة أو بتخصيص (١٣) بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول .

المسألة الثالثة : المهملة فى قوة الجزئية . فاذا قلت : الانسان ضاحك . فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك فى وقت من الأوقات . لأن السلب العام الدائم ينافى أصل الايجاب ، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك . فلا جرم أخذوا الضرورى وطرحوا مالا ضرورة فيه . فقالوا : المهمل فى قوة الجزئى .

المسألة الرابعة : الموجبة الكلية كقولنا : كل ج ب . لها شرائط بحسب موضوعها ، وشرائط بحسب محمولها .

ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة فى جانب الموضوع . وهى ستة :

---

(١٢) لأنا نقولنا الشرط : ص

(١٣) عبارة الأصل : المعدولة الا بالطريقتين اما بالنسبة او بالتخصيص

الأول : انا اذا قلنا : كل ج ب . فلا نعنى به الجيم الكلى ، ولا كل الجيمات ، من حيث هو كل ، بل المراد : كل واحد واحد من الجيمات . وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب الكلى والجزئى .

الثانى : انا اذا قلنا : كل ج . فلا نعنى به الشىء الذى حقيقته أنه ج . ولا نعنى به الشىء الذى يكون موصوفا بانه ج . بل نعنى به الشىء الذى يصدق عليه أنه ج . سواء كانت حقيقته انه ج . أو كان شيئا موصوفا بانه ج .

واعلم : انا اذا قلنا : المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بانه ج . لزم التسلسل . وذلك لأنا اذا سمينا ذلك الشىء الموصوف بالجيمية باسم ، وليكن هو د . فاذا قلنا : وكل د . عنينا به أيضا : ما يكون موصوفا بانه د. والكلام فيه كما تقدم ، فيلزم أن يكون كل شىء موصوفا ، لشىء آخر ، لا الى نهاية . وهو محال .

وأما ان قلنا : المراد من قولنا كل ج . أى كل ما كانت حقيقته وماهيته أنه ج . لزمنا أن لا ينعقد القياس المنتج البتة . لأنا اذا قلنا : كل ج ب . وكل ب أ . فقولنا فى الكبرى : وكل ب أ وجب ان يكون معناه : وكل ما كان موصوفا بانه ب . فانه محكوم عليه بأنه ا . حتى يندرج الأصغر تحت هذا الحكم . اذ لو لم يكن المراد ذلك ، بل كان المراد نفس كونه ب محكوم عليه بالألف ، لم يلزم به اندراج الأصغر فى هذا الحكم ، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصغر .

فأما اذا قلنا : المراد من قولنا : كل ج هو ان كل شىء صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته انه ج أو كان أمرا موصوفا بانه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الاشكالات .

الشرط الثالث : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون ج دائما أو وقتا ما ، أو بحسب شرط ما . وذلك لأن الذى صدق عليه أنه ج اعم من الذى صدق عليه انه ج دائما ، أو لا دائما ، أو بحسب وقت ، أو بحسب شرط . **هذا هو المذكور فى الكتب** .

ولقائل ان يقول : انا اذا أردنا أن نأخذ الوصف الذى جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام ، وجب أن نأخذه على هذا الوجه . الا أن ذلك غير واجب . فان لنا ان نقول : كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدوام خال من الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى ، مع شرط اللادوام . فهو كذا .

وبالجملة : فجميع الجهات التى نعتبرها فى كيفية ثبوت المحمول للموضـــوع ، يمكن ايضا اعتبارها بالوصف الذى جعل الوضوع معه موضوعا . واذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى اثبات المحمول له ، ثم ركبنا البعض مع البعض ، كثرت القضايا كثرة عظيمة .

الشرط الرابع : قالوا : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون موصوفا بأنه ج فى الخارج ، اذ لو كان المراد ذلك ، لكنا اذا قررنا موت الأفراس بالكلية ، حتى لم يبق فرس أصلا ، فحينئذ وجب أن يكذب قولنا : كل فرس حيوان . قالوا : بل المراد من قولنا : كل ج ما يكون جيما بحسب الفرض العقلى .

وأقول : هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص ، وتحقيقه : انه قد يراد بالجيم ما يكون جيما فى الأعيان ، وقـد يراد به الأمر الذى لو وجد فى الأعيان لكان جيما . فان عنينا بقولنا : كل ج المفهوم الأول ، نعلم موت الأفراس بالكلية ، لا يصـدق ان كل فرس حيوان ، أما لو عنينا المعنى الثانى ، صدق قولنا : كل فرس حيوان ، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى ، او لم يحصل .

الشرط الخامس : زعم « الشـيخ أبو نصر الفارابى » أن قولنا : كل ج أى كل ما لا يمتنع أن يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا . مثل قولنا : كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا : وكل ب على أن يكون ا . فهذا ينتج انتاجا بينا : أن كل ج يمكن ان يكون ا . لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الانصاف بالأوسط .

ثم اذا قلنا : وكل اوسط فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر ، وعنينا به : كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالأوسط ، فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر ، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بينا ، ويكون القياس كاملا .

واما « الشيخ ابو على » فانه قال : اذا قلنا : كل ج فالشرط فيه أن يكون ج بالفعل ، ولو فى وقت واحد ، فان لم يكن كذلك ، فانه لا يصدق عليه انه ج .

واما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين ، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذى ذكره « الشيخ أبو نصر » فان له ثبوت بطرق أخرى .

الشرط السادس : اذا قلنا : كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده ، ويحتمل أن يكون المراد : كل ما يصدق انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين : ان على التقدير الأول يصح أن يقال : كل نائم مستيقظ ، وعلى الثانى لا يصح ذلك .

فهذا جملة الكلام فى شرائط الموضوع .

المسالة الخامسة
فى
بيان الاحوال المعتبرة فى جانب المحمول

اعلم (١) : أن ثبوت المحمول للموضوع ، اما أن يكون على سبيل الوجوب ، أو على سبيل الامتناع ، أو على سبيل الامكان . وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع ، ولا واجب العدم له . والأول هو الواجب ، والثانى هو الممتنع ، والثالث هو الممكن .

ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت ، وقد يكون

---

(١) المؤلف عمل عنوانا للمسالة الخامسة وترك المسائل السابقة بلا عنوان . ولكثرة مسائله هنا ، لم نعمل عناوين .

أكثرى الثبوت ، وقد يكون متساوى الثبوت ، وقد يكون أقلى الثبوت ، وقد يكون دائم العدم .

المسألة السادسة : المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات . وتحقيق الكلام فيه : أن هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيات مستقلة بأنفسها قائمة بذواتها . فانا نعقل موجودا يكون فى نفسه سوادا أو بياضا أو حجرا أو مثلثا ، لكن لا نعقل موجودا يكون فى نفسه مجرد أنه وجوب أو امتناع أو امكان . والعلم بذلك بديهى . واذا عرفت هذا فنقول : أنا اذا أسندنا امرا الى أمر بالنفى أو بالاثبات ، فأحد الأمرين هو الموضوع والثانى هو المحمول . وذلك الاسناد هو الارتباط . ثم ان ذلك الارتباط يجب أن يكون اما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الامكان . وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط ، وكيفية من كيفياته ، ونعت من نعوته . وهذا هو المراد من قولنا : ان هذه المعانى جهات للقضايا .

المسألة السابعة : ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركتان فى مسمى الضرورة . والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة فى كل واحد من هذين القسمين . فنقول : لكل شىء ضرورتان : **احداهما** : المتقدمة بالمرتبة على الوجود . **والثانية** : المتاخرة بالمرتبة عن الوجود .

اما القسم الأول : فنقول : كل محمول حصل لموضوع ، فان ذلك الحصول يجب أن يكون مسبوقا بالضرورة . فانه ثبت فى الحكمة : أن الشىء ما لم يجب لم يوجد . فنقول : المقتضى لتلك الضرورة : اما ذات الموضوع ، أو صفة من الصفات القائمة به ، أو وقت من أوقات وجوده ، أو قسم رابع مغاير لهذه الأقسام الثلاثة . اما القسم الأول : فهو أن تكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضرورى الثبوت له — وهذه هى الضرورة الذاتية الحقيقية — ويجب أن نعلم أن كل ما كان ضروريا بهذا التفسير ، فانه يكون دائما . ولا ينعكس . ثم نقول : تلك الذات ان كانت واجبة التحقق أزلا وابدا ، كان ذلك المحمول كذلك ، وان لم يكن كان المحمول واجب الثبوت للموضوع فى جميع زمان وجوده . كقولنا : الجسم يجب ان يكون حاصلا فى الحيز . واما القسم الثانى : وهو أن يكون المقتضى لتلك

الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع . فههنا اما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات او لا تكون . فان كان الأول فتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما . فالضرورى للشيء ، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشيء . وان كان الثانى وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات . فههنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات أم لا . وذلك لأنا لما حكمنا ان تلك الصفة لما كانت مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير أن يقال : كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات ، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات . وان قلنا : لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات . فهذا ينتج : أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات ، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات ، لم ينتج شيئا ، لأن استثناء نقيض المقدم ، لا ينتج شيئا بل لو زودنا فى هذه القضية شرطا آخر ، وهو أن نقول : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى ، وكلما زالت هذه الصفة ، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات . ففى هذه الصورة اذا زالت الصفة ، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى . واقتصرنا على هذا القدر ، فهذه القضية نسميها بالمشروطة العامة . أما اذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى لا دائما ، بل مادامت الصفة تكون موجودة . فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة . وأما القسم الثالث : وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع . وذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا : بالضرورة القمر منخسف فى وقت معين ، وان كان غير معين فهو كقولنا : بالضرورة الانسان متنفس . وأما القسم الرابع : وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شيء من أوقاتها . فهذا المحمول لا يكون ضروريا

اصلا ، الا بحسب سبب منفصل عن الذات . ومثل هذا لا نسميه ضروريا ، ولكنه فى الحقيقه غير خال عن الضرورة . لأنه لما ثبت فى الحكمة ان الشىء يجب أولا ، ثم يوجد ثانيا . فهذا الشىء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج .

هذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود .

وأما (القسم الثانى . وهو) الضرورة اللاحقة للوجود (١٤) المرتبة عليه : فهذا هو الذى يسمى ضروريا بحسب المحمول . وتحقيق القول فيه أن يقال : ان الشىء اما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، لأن الشىء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا . واذا كان وجوده منافيا لعدمه ، كان أيضا منافيا لامكان عدمه . ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود .

فثبت : أن كونه موجودا يقتضى أن يكون واجب الوجود ، وان كان معدوما فعدمه ينافى وجوده ، فوجب ان يكون منافيا لامكان وجوده ، فيقتضى وجوب عدمه . فثبت : أن كونه معدوما يقتضى ان يكون واجب العدم . فظهر بهذا : صدق قولنا : « زيد » بالضرورة يمشى ، مادام يمشى . **فهذا تحقيق الكلام فيه .**

ومن البله المغفلين من قال : قــول القائل : زيد بالضرورة يمشى مادام يمشى ، من باب ايضاح الواضــحات . ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء ، وبايداعه فى الكتب . وزعم : أن هذا يجرى مجرى العبث العظيم .

واعلم : انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان الأمر كذلك ، بل المقصود منه شىء آخر ، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شىء معين ، انه هل هو ضرورى الثبوت أم لا ؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة ، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحســب الضرورة اللاحقة ، وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع . وأما من كان

---

(١٤) للحصول : ص

عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضرورى ، فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله : انا اذا اثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته ، فربما قال السائل : هذا محال . لأن العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود . وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود ، وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود . فاذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم ، وبين أن كل واحد منهما ينافى كونه ممكنا ، ثبت : أن القول بالامكان محال .

فنجيبه : بأن الذى ادعيناه (هو) نفى الوجوب السابق على الوجود الذى ادعيتموه (وهو) اثبات الوجود المتاخر عن الوجود المرتب عليه . ولا منافاة بين البابين . ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، والا لما امكن دفع هذه العقدة .

المسألة الثامنة : الامكان قد نعنى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين . فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن يكون ، بمعنى : انه لا يمتنع وجوده . وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته . وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن لا يكون ، بمعنى انه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته .

وههنا دقيقة : وهى أنه لا يلزم من صدق قولنا : يمكن ان يكون ــ بهذا التفسير ــ صدق قولنا : يمكن أن لا يكون ــ بهذا التفسير ــ وذلك ظاهر عند التامل . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام . وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا : يمكن ان يكون وان لا يكون : هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم . ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص . وقد نعنى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت . وهذا هو المسمى بالممكن الأخص .

واعلم : أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث ، علم بالضرورة : أن هذا الثالث اخص من الثانى ، وأن الثانى اخص من الأول .

واعلم : أن قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ، ثم انهم علموا : أن الشيء ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود — وما يكون واجبا لا يكون ممكنا — وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم . وما يكون واجب العدم ، لا يكون ممكن الوجود . **وعند هذا قالوا** : الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر ، يمتنع أن يكون ممكن الوجود او ممكن العدم ، بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل . مثل أن يقال : هذا الشخص الذى هو الآن حى ، يمكن ان يبقى فى الزمان الثانى حيا ، ويمكن ان لا يبقى حيا . وسموا هذا الامكان : الاستقبالى . وزعموا : أن الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه .

اما الحكماء . فقد زعموا : ان الامكان الحالى معقول . والشبهة (١٥) المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول ، والضرورة المتأخرة عن الحصول . واما الامكان بهذا الوجه فهو أيضا اعتبار صحيح .

ومن العقلاء من قال : أن الامكان لا يعقل الا على الوجه الأول . واما على الوجه الثانى فهو باطل ، لأن قولنا : ان هذا الشيء يمكن ان يتغير فى الزمان المستقبل ، اما ان يكون المراد منه : أنه فى الحال الحاضر ممكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، أو المراد منه : انه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر ، فانه عند ذلك الحضور يمكنه أن يتغير . فان كان المراد هو الأول فهو محال ، لأن وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل . وحصول المستقبل فى الحال محال ، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال . واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا ، لأن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا . وان كان المراد هو الثانى فهو باطل ، لأن المستقبل اذا حضر صار حالا ، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال ، لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال . وهذا ينافى هذا الموضع .

---

(١٥) الشبهة : ص

المسالة التاسعة : اعلم : أن الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشىء فى نفسه ، وقد يراد بهما اعتبار حال الشىء فى الذهن . أما الأول فهو ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت فى نفسه من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن العقول والافهام . واما الثانى فهو أن يكون المعتبر كيفية حكم العقل بذلك . فان حكم حكما جزما فذاك هو الضرورى بحسب الذهن ، وان توقف ولم يجزم بالحكم ، فذاك هو الممكن بحسب الذهن .

والفرق بين الأمرين : أن كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا فى نفس الأمر أو يكون واجبا فى نفس الأمر ، واما أن يكون جائزا فى نفس الأمر . وذاك باطل لان كون الشىء منتقلا من العدم الى الحدوث ومن الحدوث الى العدم أمر ممتنع فى نفسه . فثبت : أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان فى نفس الأمر البتة . فاما فى الذهن فالامكان قائم . لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا . وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الأمر (فى) نفسه غير حاصل . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل ، فوجب القطع بان الامكان فى نفس الأمر مغاير للامكان الذهنى ، وان حاصل الأمر فى الجواز الذهنى الشك والتوقف عن الحكم . واما الجواز بحسب الأمر : فهو جزم الذهن بانه فى نفسه غير ممتنع اصلا . فثبت بما ذكرنا : ان الشىء قد يكون واجب الثبوت فى نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن . واما عكسه وهو ان يكون الشىء ممكنا فى نفسه وان كان واجب الثبوت فى الذهن ، فهذا أيضا كثير الوجود . وذلك ايضا يدل على الفرق المذكور .

المسالة العاشرة
فى
اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود نقدم مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان القضية لا تكون قضية الا اذا ثبت محمولها الى

موضوعها ، اما بالايجاب أو بالسلب . وهذا القدر لابد منه لتصير القضية قضية . فأما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب ، اعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم أو مؤقت ، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها .

والمقدمة الثانية : انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم . لكن ليس كل دائم ضرورى ، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل . وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى أخص من الدائم فيكون اللادائم أخص من الضرورى لما ثبت أن نقيض الأخص ، اعم من نقيض الأعم .

واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول . فاما أن لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف أو يذكر . فان كان الأول فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة . فان الثابت باللاضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما ، متشاركون فى أصل الثبوت . والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شىء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما .

وأما ان ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت . فتلك الكيفية اما الضرورة ، أو الامكان ، أو الدوام ، أو اللادوام ، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض .

اما بيان ان تلك الكيفية هى الضرورة : فان ذكرنا أن ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع . فهذه القضية هى المسماة بالضرورة المطلقة وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع ، فهى التى سميناها بالمشروطة العامة . وان ذكرنا ان هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى ، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات . فهى التى سميناها بالمشروطة الخاصة . وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين ، فهو الوقتى . وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين ، فهو المنتشر .

واما بيان أن تلك الكيفية هى الدوام : فان ذكرنا أن المحمول دائم

بدوام ذات الموضوع ، فهذه القضية هي الدائمة . وان ذكرنا أن المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع ، فهذه القضية هي العرفية العامة . وقد تسمى أيضا بالمطلقة المنعكسة ، بسبب أن السالبة الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس ، أما اذا كانت في هذا الباب فانها تنعكس . وان ذكرنا أن المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني ، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع ، فهي العرفية الخاصة .

واما بيان أن تلك الكيفية هي الامكان : فهي اما بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص ، أو الاستقبال .

اما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللاضرورة : فهو أن يقال (١٦) : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضروري الثبوت له . وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم الخالي عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية .

واما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام : فهو أن يقال : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون دائم الثبوت له . ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللادائمة . ولا شك أنها أخص من الوجودية اللاضرورية .

فمجموع القضايا المذكورة ههنا هي هذه : أ ــ الضرورية ب ــ المشروطة العامة ج ــ المشروطة الخاصة د ــ الوقتية هـ ــ المنتشرة و ــ الدائمة ز ــ العرفية العامة ح ــ العرفية الخاصة ط ــ الوجودية اللاضرورية ى ــ الوجودية اللادائمة يا ــ الممكن العام يب ــ الممكن للخاص يج ــ الممكن الاستقبالي يد ــ المطلقة العامة .

---

(١٦) أن لا يقال : الأصل .

المسألة الحادية عشرة

فى

بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم : انا اذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع ، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب . وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء ، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل . أما على التقدير الأول ، فهذه القضية تكون فى الحقيقة مطلقة عامة . وذلك لأنا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ، ولم نبين أن حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع أهو بالامكان أو بالوجوب ؟

وليس لقائل أن يقول : انا بعقولنا نعلم أن ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة . وذلك لأن المعبرة فى كون القضيه مطلقة وموجهة ، أن تكون الجهة مذكورة فى اللفظ أو غير مذكورة . اذ لو كفى فى كونها موجهة حصول تلك الكيفية فى نفس الأمر ، كانت كل قضية موجهة ، ولم يكن شىء منها مطلقا . واما على التقدير الثانى ، فان القضية الممكنة تصير وجودية لاضرورية . وذلك لأنا لما حكمنا بأن هذا الامكان جهة الحمل ، الا أنه نفس المحمول ، وجب وجود شىء آخر يكون هو المحمول ، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أن الجيم موصوف بالباء ، مع نعت الامكان . ولا معنى للوجود اللاضرورى الا ذلك . فثبت : أن على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا

المسألة الثانية عشرة

فى

بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم : انا اذا قلنا : بالضرورة كل ح ب فهذا يحتمل وجهين :

احدهما : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من آحاد ذلك الموضوع .

والثانى : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك الآحاد من حيث انه كل .

والفرق بين البابين ظاهر ، وتقريره من وجهين :

الأول : ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد . فاذا كان كذلك لم يمكن الحكم على احدهما عن الحكم على الآخر . واقصى ما فى الباب : انه يلزم من صدق الحكم فى احدهما صدق الحكم فى الآخر ؛ الا أن هـذا لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم .

الثانى : هو أن العلم الضرورة حاصل بانه لا يمتنع فى كل واحد واحد ، من الناس الموجودين أن يأكلوا وقت المغرب ، الخبز مع اللبن . فاما أن الكل من حيث انه كل ، هل يمكن ذلك فيه ام لا ؟ فهو محل الشك . والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة .

المسألة الثالثة عشرة : اعلم : انه فرق بين قولنا : بالامكان ليس ، وبين قولنا : ليس بالامكان . فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان . والثانى يفيد رفع الامكان . وكذلك فرق بين قولنا : بالوجوب ليس ، وليس بالوجوب فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب . والثانى يفيد رفع الوجوب . وهذا الفرق أمر ظاهر جلى . و « الشيخ » كرره فى اكثر كتبه ، وبالغ فى التحرير عن اهماله .

ولقد رايت فى كتاب « الباحث » ان « بهمينار » طلب منه دليلا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فكتب اليه : « أن الشىء الواحد لو صدر عنه أ أو ب لكن أ ليس ب . فيلزم أن يقال : صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ . وذلك متناقض »

وقلت : هذا ليس بشىء ، لأنه ان كان الالزام هو الذى صدر عنه شىء ؛ فقد صدر عنه ايضا ماليس ذلك الشىء . فهذا حق . لكن لم قلتم : انه باطل . فانه ليس النزاع الا فيه ؟ وان كان الالزام هو الذى صدر عنه شىء ، ولم

يصدر عنه ذلك الشيء ، فلم قلتم : ان هذا لازم ؟ فان قلتم : لما صدق أن الشيء الذى صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس بذلك الشيء ، لزمه ان يصدق أن الذى صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء . فلم قلتم : ان ذلك لازم ؟ والدليل عليه : أنه (لما) لم يلزم من صدق قولنا : بالامكان ليس ، صدق قولنا : ليس بالامكان . ولا من صدق قولنا : بالوجوب ليس ، صدق قولنا : ليس بالوجوب . فكذلك لا يلزم من صدق قولنا : صدر عنه ما ليس كذا ، صدق قولنا : لم يصدر عنه كذا .

المسالة الرابعة عشرة : قال قوم : ان القضية لا تصدق كلية الايجاب ، الا اذا صدقت دائمة الايجاب ، والا فليصدق السلب فى بعض الأزمنة لبعض الأفراد ، وحينئذ يصدق السلب الجزئى ، لكن صدق السلب الجزئى ينافى صدق الايجاب الكلى ، بدليل : أن من ذكر ايجابا كليا فأراد آخر أن يكذبه فيه ، فانه يذكر السلب الجزئى . فثبت : أن القضية لا تصدق كلية ، الا اذا صدقت دائمة .

وقال الأكثرون : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فمعناه : أنه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير مقبين، أنه من باب الدوام أو اللادوام أو الوجوب أو الامكان . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الكلية لا توجب الدوام . واعلم : أن هذا البحث لفظى والقول الثانى أقرب .

المسالة الخامسة عشرة : اتفقوا على أن الدوام فى الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة ، أما فى الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة . وعندى : ان ذلك غير لازم . والدليل علية : ان جميع أفراد النوع الواحد ، يجب أن يكون حكمها واحدا . فانه اذا ثبت انه يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة ، وجب أن يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد ، وحينئذ يجوز حصول الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد .

المسالة السادسة عشرة : الحق عندى : أن القضية لا يمكن الحكم

بها على سبيل الكلية ، الا اذا كانت ضرورية . والدليل عليه : ان قولنا : كل ج لانعنى به : كل ما دخل فى الوجود من آحاد الجيمات ، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية ، بل نعنى به : كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده أنه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا ، فكيف يعلم انه أبدا يكون كذلك ؟ فثبت : أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن الا اذا كان ضروريا .

فان قالوا : السنا نقول : كل كوكب شارق وغارب ، مع ان هـذا الحكم ليس بضرورى ؟ قلنا : بلى . هو ضرورى بحسب وقت ما ، فأما الذين يعتقدون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم الكلى على سبيل الجزم .

المسالة السابعة عشرة : المشهور : ان اعم القضايا هو الممكن العام ، وتحته المطلق العام . ولى فيه اشـكال . وذلك لأن القضية الممكنة العامة اما ان يكون الامكان محمولا فيها ، واما أن يكون الامكان جهة للحمل . فان كان الامكان محمولا ، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة ، لأنا نسبنا محمولها — وهو ذلك الامكان — الى موضوعها ، وما بينا كيفية ذلك الاثبات ، ولا معنى للمطلق العام الا ذلك .

واما ان كان الامكان جهة للحمل ، فلابد وأن يكون المحمول هـو ثبوت ذلك الشىء . مثلا : اذا قلنا بالامكان العام : كل ج ب . فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول هو نفس الباء ، فيصـير معناه : ان الباء ثابت للجيم بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت له . وهذا الشرط كالهذيان . لأن كل ما كان ثابتا للشىء لم يكن ممتنع الثبوت له ، فكان اعتبار هـذا الشرط عبثا .

المسالة الثامنة عشرة : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العـام : ان يكون سلب او ثبوت .

لقائل أن يقول : انه سلب محض ، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ، ينتج : انه محمول على العدم . والمحمول على العدم عدم . ينتج : أن الامكان العام مفهوم عدمى . اما قولنا : الامكان

العام محمول على الامكان الخاص ، فظاهر . وأما قولنا : الامكان الخاص عدمى ، فلأنه (١٧) لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته ، وكان امكانه زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأما قولنا : المحمول على العدم ، عدم ، فهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الموجود بالمعدوم .

ولقائل ان يقول : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون ، هو أنه لا يمتنع وجوده ، وهو عبارة عن سلب الامتناع ، والامتناع عدم محض . وسلب العدم ثبوت . فالامكان العام : مفهومه ثبوتى .

ثم نقول : بتقدير ان يكون ثبوتيا ، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات والامكان الخاص ، اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل . وكل ما يكون كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات . هذا خلف .

المسألة التاسعة عشرة : اعلم : انا قد استقصينا الكلام فى الكلى الموجب . ولنذكر الآن شيئا من احكام الكلى السالب : فنقول : قد ذكرنا انا اذا قلنا : كل ج ب معناه : اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان . ان ذلك الثبوت دائم او غير دائم ، او ضرورى أو ممكن ، بل المراد منه : هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام ، وهو أصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك الزوائد . وهذه هى الموجبة المطلقة العامة . واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة ، فافهم مثله فى السالبة المطلقة العامة . فاذا قلنا : لا شىء من ج ب كان معناه : لا شىء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه أنه سلب عنه الباء ، من غير بيان أن ذلك السلب دائم أو غير دائم ، أو بالضرورة أو بالامكان . وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا : لا شىء من الناس بمتنفس وضاحك . لأنه لا أحد من الناس الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما . ومتى صدق السلب فى وقت ما ، فقد صدق أصل السلب . وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة . وأما فى العرف . فانه يقيد بقيد زائد على هذا المفهوم . فقولنا : لا شىء من

---

(١٧) لأنه : ص

ج ب يفيد أن المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول الوصف ، الذى حصل الموضوع معه موضوعا . ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية العامة . وعلى هذا التقسير فقولنا : لا شيء من الناس بمتنفس وضاحك . يكون كاذباً .

المسألة العشرون : ان السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات : **فالعبارة الأولى** : قولنا : بعض الناس ليس بكاتب . وهذا شبه الموجبة المعدولة ، لأن بعض الناس ، موضوع ، وقولنا : ليس بكاتب هو المحمول . وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة . **والعبارة الثانية** : قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . وهذا صريح في السلب الجزئى. **والعبارة الثالثة** : قولنا : ليس كل الناس بكاتب . والمفهوم الأول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل ، الا أن السلب عن الكل قد يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد ، وقد يكون لأجل السلب عن جميع الآحاد . والأول واجب الاعتبار ، والثانى غير واجب الاعتبار . فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقن . فقالوا : معناه سلب الحكم عن البعض . وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل ، وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض .

واعلم : انه فرق بين قولنا : ليس كل ، وبين قولنا : كل ليس . فقولنا : ليس كل : يفيد سلب العموم . وقولنا : كل ليس : يفيد عموم السلب . وهذا بحسب التركيب اللفظى موجبة معدولة .

المسألة الحادية والعشرون : صدق السلب الجزئى لا يمنع من صدق السلب الكلى . والدليل عليه : ان المنافاة بين السلب والايجاب ، أتم من المنافاة بين السلب والسلب . فاذا كان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوت الايجاب فى الجزئى الآخر ، فبأن لا يمنع من ثبوت ذلك السلب فيه كان أولى . **وايضا** : فلو كان ثبوت السلب فى جزئى يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذبة ، لانها تفيد حصول ذلك السلب فى جميع الجزئيات . ولما لم يكن كذلك ، علمنا :

لن ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، ولا يقتضى حصول الايجاب فى الجزئى الآخر .

وأما الذين قالوا : ان تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه . فذلك الشىء مبنى على عرف مضطرب ، فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا ، لم يحصل هذا الوهم . فقولنا : زيد قائم ، لا يوهم أن غيره ليس بقائم . واذا كان « كلنا » أوهم ذلك ، فانه اذا قيل : الفساق حجبوا عن الدخول على الأمير ، أوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا عن الدخول .

وبالجملة : فالبحث عن أحكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقى .

المسألة الثانية والعشرون : القضية لابد لها من جزءين . وهما الموضوع والمحمول . كقولنا : زيد قائم . ومثل هذه القضية تسمى ثنائية . فان صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط ، كقولنا : زيد هو قائم **سميت ثلاثية** . فان ذكر ذلك بلفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة ، **سميت رباعية** . كقولنا : زيد يجب أن يكون حيوانا .

فان قال قائل : القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم . واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى **سورا** . وهو فى الايجاب الكلى ، قولنا : « كل » وفى السلب الكلى قولنا : « لا شىء » و « لا واحد » وفى الايجاب الجزئى ، قولنا : « بعض » وفى السلب الجزئى قولنا : « ليس بعض » — « بعض ليس » — « ليس كل »

وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم . وهى القضية المهملة . واذا ثبت هذا فنقول : انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا ، وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . فلم لا يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . ولم لا يسموها خماسية اذا

كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا ؟ قلنا : ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع والمحمول . وتلك الجهة ايضا مفهوم زائد على الارتباط . فأما ههنا فالسور ليس أمرا زائدا على ذات الموضوع . فان قلنا : كل ج ب . فالموضوع فيه : هو كل واحد واحد من الجيمات ، فالسور ليس أمرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق .

المسألة الثالثة والعشرون : الترتيب الصحيح : أن يكون الموضوع مقدما فى اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه . لأن الموضوع هو الذات القائمة بالنفس ، والمحمول حكم من احكامها وحالة من أحوالها . والغنى مقدم على المحتاج ، فوجب تقديم الموضوع على المحمول فى اللفظ كقولنا : الله معبودنا ومحمد نبينا . اما لو عكسنا فانه يفيد فى العرف حصر ذلك الموضوع . كقولنا : معبودنا الله ، ونبينا محمد . وأما اللفظ الرابط : فقالوا : مكانه الطبيعى ان يكون متوسطا بين الموضوع والمحمول . فيقال : زيد هو قائم . لأن هذا الارتباط نسبة بينهما . فاللفظ الدال عليه يجب أن يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول . وأما الجهة فالمستعمل فى لغة العرب أن تكون مقدمة على اللفظ الرابط . فيقال : زيد يجب أن يكون كاتبا .

هذا هو الكلام فى الموجبات .

أما السوالب . فالقضية ان كانت خالية عن الجهة ، وجب أن يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط . فيقال : زيد ليس هو بقائم فان ذكر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه ، وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة . فاذا قلت : يجب أن يكون كذا ، كان نقيضه بأن تقول : ليس يجب أن يكون كذا . اما لو تأخر حرف السلب عن الجهه ، لم يكن ذلك مناقضا له ، بل ان كان ذلك فى مادة الامكان ، اجتمعا على الصدق . كقولنا : يمكن ان يكون ، ويمكن أن لا يكون . وان كان فى مادة الوجوب امكن اجتماعهما على الكذب . كقولنا : يجب أن يكون ، يجب أن لا يكون .

المسألة الرابعة والعشرون

في

أن التقابل بالسلب والايجاب أقوى من التقابل بالتضاد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان ما ليس بخير ، ففيه عقد أنه ليس بخير ، وفيه عقد أنه شر ، وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر ، لأنهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر ، لأنهما قد يصدقان ، بل المنافي له عقد أنه خير . ولما ثبت ان المنافي بمعقد أنه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير ، وجب أن لا يكون المنافي بمعقد أنه خير الا عقد أنه ليس بخير . تحقيقا للمنافاة من الجانبين .

الحجة الثانية للخير : (هو) أنه خير ، وهو ذاتي له ، وأنه ليس بشر . وهو عرضي له . واعتقاد أنه ليس بخير ، يرفع اعتقاد أنه خير . وهو الأمر الذاتي . واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر . وهو الأمر العرضي . والواقع للأمر الذاتي أقوى منازعة من الواقع للأمر العرضي ، ينتج : أن اعتقاد انه ليس بخير أقوى معاندة من اعتقاد انه شر .

الحجة الثالثة : الشر لولا نه ليس بخير ، لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد أنه خير . وذلك يدل على ما ذكرناه .

المسألة الخامسة والعشرون

في

بيان طبقات الملازمات

الطبقة الأولى للوجوب

واجب ان يوجد	ليس بواجب أن يوجب
ممتنع أن لا يوجد	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بمكن العامى أن لايوجد	ممكن العامى ان لا يوجد

الطبقة الثانية للامتناع

واجب أن لا يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع أن يوجد	ليس بممتنع ان يوجد
ليس بالممكن العامى ان يوجد	ممكن العامى ان يوجد

الطبقة الثالثة للامكان الخاص

ممكن ان يكون	ليس بممكن أن يكون
ممكن ان يكون	ليس بممكن ان يكون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة ونقائضها ايضا كذلك . واما اللازم الذى يكون اعم من الملزوم ، فالضابط فيه : أن نقيض كل طبقة يكون لازما اعم للطبقة الأخرى . وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان (١٨) فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بعينه يكون اعم منها .

ثم ههنا سؤالات (١٩) :

الأول : قول القائل : ان قولنا : واجب ان يوجد ، يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد (وهذا) انما صح لو كان المفهوم من قولنا : واجب ان يوجد ، مغاير للمفهوم من قولنا : ممتنع أن لا يوجد ، لامتناع كون الشىء لازما لنفسه . لكنا لا نعقل من كون الشىء واجب الوجوب ، الا انه يمتنع عدمه . واذا كان أحد المفهومين عين الآخر ، بطل القول يجعل احدهما لازما للآخر .

الجواب : ان الوجوب عبارة عن التعين التام للموجود ، والامتناع عبارة عن التعين التام للمعدوم . وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين .

السؤال الثانى : انكم أثبتم لقولنا : واجب ان يوجد ، لازمين : أحدهما :

---

(١٨) تقرأ أيضا : المنافيتان (١٩) اشكالات : ص

قولنا : ممتنع ان لا يوجد . والثانى : قولنا : ليس بممكن العامى ان لا يوجد . الا أن هـذا الكلام معناه : انه ليس بممتنع ان لا يوجد (وهو) نفى (ونفى) النفى عين الاثبات . فيصير معنى قولكم : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، هو أنه ممتنع أن لا يوجد . وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع أن لا يوجد ، وبين قولنا : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، الا فى اللفظ . والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن ان يقال : ان احدهما يلزم الآخر ؟

الجواب : ان سؤالكم انما يتوجه اذا قلنا : ان الامكان العام سلب ضرورة العدم . أما ان قلنا : انه مفهوم ثبوتى ، يلزمه سلب ضرورة العدم ، فربما اندفع هذا السؤال .

السؤال الثالث : انكم ذكرتم فى الطبقة الثالثة أن قولنا : ممكن ان يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون . وهذا ايضا مشكل ، لأن هـذا الكلام انما يستقيم فى الممكن الخاص . واذا كان كذلك ، فقولنا : يمكن أن يكون بالامكان الخاص ، معناه : انه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه . فيكون المفهوم من قولنا : يمكن أن لا يكون ، جزءا من قولنا : يمكن أن يكون واذا كان جزءا منه ، امتنع جعله لازما خارجيا .

والجواب : انا ادعينا اللزوم فأما كونه لازما خارجيا فما ذكرنا .

***

قال الشيخ : « النقيضان (٢٠) فى الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالايجاب والسلب ، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحمول والشرط والاضافة والجزء والكل (ان كان هناك جزء وكل (٢١) والفعل (٢٢) والمكان والزمان »

التفسير : ههنا مسائل :

---

(٢٠) النقيضان : ص ــ النقيضتان : ع

(٢١) زيادة من عيون الحكمة

(٢٢) والفعل والقوة : ع

المسالة الأولى

فى

حــد التناقض

فنقول : التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهــة يقتضى (بها) لذاته أن تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة . فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التغاير فى الموضوعات أو المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الايجاب والسلب . ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافى . كقولنا : هذا متحرك ، هــذا ليس بساكن . وقد يوجد التنافى .

ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب والســلب ، الموجب للتنــافى قد يكون بحيث يوجب التنافى العرضى . كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بحيوان . فان التنافى انما حصل لأن قولنا : ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان . وقد يوجب التنافى الذاتى ، كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بانسان . والمراد من هذا التنافى : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ، ويمتنع أيضا اجتماعهما على الكذب .

ثم ههنا بحث . وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجــوب والامتناع والامكان . والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت ، وفى الامتناع فى العدم . والكذب بالعكس . وأما فى الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وقوعا لا وجوديا .

(وأما) فى المستقبل . فالمشهور أنه لا يتعين فيه الصدق ، لأن احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية ، فحينئذ يصير الصــادق واجب الوقوع ، والكاذب ممتنع الوقوع . ولا تبقى القدرة والاختيار البتة .

واعلم : ان الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان فى نفس الأمر ، والوصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف مبهم فى نفس الأمر ، لأن المبهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الامر . وما لا وجود له فى نفس الامر امتنع حصول غيره له . فثبت : ان هذه الصدقية والكذبية

لابد لكل واحد منهما من محل معين ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجزء لازما قطعا . فهذا هو الكلام فى حد التناقض .

المسألة الثانية

فى

بيان شرائط حصول التناقض

كلام « الشيخ » فى جميع كتبه يدل على أن التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية . وعندى : انه يكفى فى تحقق التناقض : وحدة الموضوع ، ووحدة المحمول ووحدة الزمان . فاذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب ، لأن ثبوت الشىء المعين للشىء المعين فى الزمان المعين ، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان : مما (٢٣) لايجتمعان ولا يرتفعان . وأما سائر الأمر المعدودة فداخلة فيما ذكرناه .

أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأنا اذا قلنا : كل متحرك متغير ، حال كونه متحركا . فقد صدقنا . واذا قلنا : المتحرك غير متغير ، حال ما لا يكون متحركا ، فقد صدقنا أيضا . وذلك لأن المحكوم عليه بانه متغير ، هو الذات الموصوفة بالحركة . والمحكوم عليه بانه غير متغير ، هو الذات العارية عن المتحركية . فالموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الجزء والكل فكذلك . لأنا اذا قلنا : الزنجى اسود اى فى جلده ، ثم قلنا : الزنجى ليس باسود اى فى سنه . كان تقدير الكلام : جلد الزنجى اسود ، سن الزنجى ليس باسود . وظاهر الموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان . فهى داخلة فى وحدة المحمول . فانا اذا قلنا : زيد بن أبى بكر ، ليس بابن عمر ،

---

(٢٣) بما : ص

فالمحمول فى احدى القضيتين (وهو) ابن (٢٤) شـخص . والمسلوب فى القضية الأخرى (وهو) ابن شخص آخر . فقد تغاير المحمولان .

واما وحدة القول والفعل . فكذلك . لأنا اذا قلنا : الخمر التى فى الدن مسكرة . وعنينا أن لها صلاحية ان توجب السكر عندما يشربها الحيوان . قلنا : انها ليست بمسكرة — اى أنها غير موجبة للاسـكار فى الحال — كان المحمول فى القضية الأولى غير المحمول فى القضية الثانية .

واما وحدة المكان . فكذلك . لأنا اذا قلنا : زيد جالس — اى على الأرض — زيد ليس بجالس — اى على السماء — فلا شك فى تغاير المحمولين . فثبت بمجموع ما قررنا : أن وحدة الموضوع ، ووحدة المحمول ووحدة الزمان كافية . واما الخمسة الباقية فهى كالمكررة .

***

قـال الشـيخ : « ومن المحصـورات ان تكون هـذه الشرائط موجودة . ثم ان احدهما (٢٥) كلى والآخر جزئى »

التفسـير : برهان هذا الشرط من وجهين :

الأول : هو (أن) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ، ويمتنع ارتفاعهما معا . فنقول : اما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض المواد . كقولك : بعض الانسان كاتب ، بعض الانسان ليس بكاتب . وايضا : بالضرورة بعض الحيوان انسان ، وبالضرورة بعض الحيـوان ليس بانسان . واما الكليتان . فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد عـلى الكذب . كقولك : كل انسان كاتب ، لا واحد من الانسان بكاتب . فثبت : أن الجزئيين لا يتناقضان ، وأن الكليتين ايضا لا يتناقضان ، فلم يبق الا ان يقال : المتناقضان هما الكلى والجزئى .

---

(٢٤) ابنه : ص
(٢٥) ان : سقط ع

الوجه الثانى فى تقرير ذلك : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فنقيضه هو الذى يرفع هذه الكلية . وقد عرفت : انه يكفى فى ارتفاع الكلية : حصول السلب الجزئى . فثبت : أن نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى . واذا كان كذلك ، لزم أن يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى ايضا . ضرورة ان التناقض لا يحصل الا من الجانبين .

ثبت بهذين الدليلين : انه لابد فى حصول التناقض فى الكليات من رعاية هذا الشرط .

واعلم : انا لما ذكرنا اقسام القضايا ، وجب أن نتكلم فى نقيض كل واحدة منها على التعيين ، فنقول :

اما المطلقة العامة . فنقول : اذا قلنا : كل ج ب . من غير بيان أن ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع ، دائما أو لا دائما ، أو بالوجوب ، أو لا بالوجوب ، بل ليس المذكور الا احتمال الثبوت . فنقول : هـذه الموجبة لا يناقضها قولنا : بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا . لأنه لا يمتنع أن يكون الايجاب قد حصل فى وقت ، والسلب قد حصل فى وقت آخر ، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الايجاب وأصل السلب . واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق ، فقد بطل كون احدهما مناقضا للآخر ، وثبت أن الايجاب المطلق لا يزيل الا السلب الدائم .

ثم نقول : السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة ، والى السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن ايضا ان يقال : ان نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة ، لاحتمال أن يكون الايجاب المطلق كاذبا ويكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة ، لعين ما ذكرناه . فلم يبق الا ان يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة ، من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة أو لا مع الضرورة . واذا عرفت هذا الكلام فى الموجبة الكلية المطلقة ، فاعرف مثله فى سائر المحصورات .

وأما الموجبة الموجودية اللاضرورية ، فاعلم : أن معناها : ان المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا له . ونقيضه : أما بما يكذب أصل الثبوت ــ وهو السلب الدائم ــ أو بالايجاب ــ المقيد بقيد الضرورة ــ ونقيضه اما دوام المخالف أو ضرورة الموافق .

وأما الوجودية اللادائمة : فمعناها : اثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام . فلا جرم كان نقيضها اما بدوام السلب أو بدوام الايجاب ، ويكون الدوام معتبرا فى الموافق وفى المخالف .

فان قيل : قد ذكرتم فى نقيض الوجودية اللاضرورية أن نقيضها أما المخالف الدائم أو الموافق الضرورى ، وذكرتم ههنا ان نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم ، فما الفرق ؟

قلنا قبل الخوض فى بيان هذا الفرق : لابد من تقديم مقدمتين :

احداهما : أن الحكم الدائم اما أن يكون دائما فى الايجاب أو فى السلب . وعلى التقديرين فاما أن يكون مع الضرورة ، أو لا مع الضرورة . فالمجموع أربعة .

المقدمة الثانية : ان القضية التى يطلب نقيضها . ان كانت موجبة . فالذى يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة ، هو الذى نسميه بالموافق ، والذى يكون سالبا هو المخالف ، وان كانت سالبة فالأمر بالعكس .

واذا عرفت هذا فنقول :

الموجبة الوجودية اللادائمة . هى التى حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام . فكل ما كان دائما كان خارجا عنه . وقد ذكرنا : ان الدائم يكون فى السلب والايجاب على التقديرين . فاما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة . فلهذا قلنا : ان الوجودى اللادائم الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، سواء كان موجبا موافقا فى الكيف ، أو كان سالبا مخالفا فى الكيف .

وأما الموجبة الوجودية اللاضرورية ، فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالى عن الضرورة ، فقد دخل من الأقسام الأربعة التى للدائم

قسم واحد فيه ، وهو الموافق الخالى عن الضرورة . وبقى الخارج عنه (وهو) الموافق الضرورى أو المخالف الدائم ، سواء كان ذلك مع الضرورة أو لا مع الضرورة . فلهذا قلنا : ان الوجودى اللاضرورى الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، فى الجزء المخالف ، وفى الضرورة فى الجزء الموافق .

واما المطلقة العرفية . فاذا قلنا : كل ج ب وعنينا : ان ثبوت الباء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين :

احدهما : أصل ثبوت المحمول للموضوع — وذلك يناقضها الدائم —

وثانيها : اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع — وذلك ينافيه لا دوامه له — وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بأن لا يوجد المحمول البتة فى شىء من زمان وجود وصف الموضوع ، أو ان وجد ، لكنه لا يدوم بدوامه .

والوجودية العرفية اللادائمة . لما كان معناها انما يتحقق عند اجتماع أمور ثلاثة : **احدها** : أصل الاثبات . **وثانيها** : الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع . **وثالثها** : اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع . كان كذبها اما بما يكذب أصل الاثبات — وهو الدوام فى السلب — أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع ، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات . فنقيض قولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما ، أو ايجابه له دائما ، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصف الموضوع .

والضرورية المطلقة . ان رفعت ضرورة الثبوت ، بقى اما ضرورة العدم أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما هو أنه يمكن ان لا يكون بالامكان العام . وان رفعت ضرورة العدم بقى اما ضرورة الوجوب او الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما : هو انه يمكن ان يكون الامكان العام .

والضرورية المشروطة . اذا قلنا بالضرورة : كل أ ب مادام أ فقد اعتبرنا أصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

الموضوع . فلا جرم كان رفعها يرفع احد هذه القيود ، وذلك اما بان لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة ، او ان ثبت اكن فى بعض أوقاته دون البعض ، أو ان ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة .

والضرورية المشروطة مع شرط اللادوام . معناها : انه الذى يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع . فلا جرم كان رفعه اما بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف ، او بجواز حصوله عند ذلك الوصف .

والضرورية الوقتية . لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة فى ذلك الوقت .

والضرورية المنتشرة . نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات .

والدائمة . نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم ، والموافق اللادائم .

الممكنة العامة . انها مشتملة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص ، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى .

والممكنة الخاصة . كقولنا : ليس بالامكان الخاص ، يلزمه اما ضرورة الايجاب أو ضرورة السلب .

***

قال الشيخ : « العكس (٢٦) يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب والايجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله »

التفسير : الحد يجب أن يدخل فيه جميع انواع المحدود ،

---

(٢٦) عبارة عيون الحكمة هكذا : « العكس يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الايجاب والسلب والصدق على حاله »

وعكس المتصلة غير داخل فى هذا الحد . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المتدم كالموضوع ، والتالى كالمحمول . فلهذا اقتصر « الشيخ » فى هذا المختصر على ذكر عكس الحملية .

***

قال الشيخ : « الكلية السالبة تنعكس كنفسها (٢٧) »

التفسير : ان « الشيخ » بين فى أكثر كتبه : أن السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البتة . والذى لخصته فى هذا الباب : أن السالبة الوقتية والمنتشرة ، كل واحدة منهما داخلة تحت الوجودية اللادائمة ، وهى داخلة تحت الوجودية اللاضرورية ، وهى داخله تحت الممكنة الخاصة ، وهى داخلة تحت المطلقة العامة ، وهى داخلة تحت الممكنة العامة . لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان ، فانه يصح أن يقال : لا شىء من الناس بمتنفس ، ولا يصح أن يقال : لا شىء من المتنفس بانسان ، بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت فى الأخص أنه لا يقبل العكس ، فالأعم ايضا يجب أن لا يقبل العكس . فثبت بهذا البرهان : أن هذه السوالب السبعة لا تقبل العكس .

واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها ، بأن قالوا : اذا صدق قولنا : لا شىء من ج ب . وجب أن يصدق لا شىء من ج ب . والا يصدق نقيضه . وهو أن بعض ب ج . الا أن هذا باطل من ثلاثة أوجه :

احدها : بالافتراض . وهو أنه اذا كان بعض ب ج . فيمكننا أن نفرض شيئا معينا ، ويكون هو موصوفا بأنه ب وبأنه ج فذلك ج ب . وكان حقا أنه لا شىء من ج ب .

وثانيها : أنه لما صدق بعض ب ج . فنضم اليه السالبة الكلية . وهى قولنا : ولا شىء من ج ب ينتج : فبعض ب ليس ب . هذا خلف .

---

(٢٧) تنعكس مثل نفسها : ع

وثالثها : ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها ، فلما صدق بعض ب ج . صدق بعض ج ب . وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف .

الجواب : ان هذا الخلف الذى ألزمتموه ليس بخلف فى الحقيقة ، لأنا بينا : ان المطلقتين المتباينتين لا يتناقضان ، فيجوز أن يجتمع قولنا : كل ج ب مع قولنا : لا شيء من ج ب على الصدق . وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال .

وأما السوالب الستة الباقية :

فالضرورية . تنعكس سالبة ضرورية ، لما تقرر فى بداءة العقول : ان احد الشيئين اذا استحال حصوله مع الآخر ، استحال حصول الآخر معه .

وأما المشروطة العامة . فتنعكس كنفسها لأنه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ، ويكون البيان فيها بعينه كما فى الضرورية المطلقة .

وأما المشروطة الخاصة . فهى تنعكس مشروطة عامة ، لما سيأتى . تقريره من ان عكس العرفية الخاصة : عرفية عامة .

وأما المطلقة العرفية العامة السالبة . فهي تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية . والدليل المذكور فى ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها : قائم ههنا . والخلف لازم . وبمثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة .

وأما المطلقة العرفية الخاصة . وهى قولنا : لا شيء من ج ب لا دائما ، بل مادام ج . فقال بعضهم : انها تنعكس مطلقة عرفية عامة ، لأنه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن ، لا دائما ، بل مادام كاتبا . ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب ، لا دائما ، بل مادام ساكنا . فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب مادام موجودا . وهو الأمى .

وقال آخرون : انها تنعكس كنفسها . قال : والدليل عليه : انه لو

كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما ، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل ، فيلزم ان يكون اللادائم دائما . هذا خلف .

واعلم : ان على قولنا : السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا ، وهو أن نقول : المختار عند « الشيخ » أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، وفي مواد اخرى تنعكس ضرورية . فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة .

وانما قلنا : ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، لأن قولنا : كل كاتب انسان مقدمة ضرورية ، ثم عكسها وهو قولنا : بعض الناس أو كل الناس كاتب ، قضية ممكنة خاصة لاضرورية ، فانه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتبا ، ولا في شيء من الأوقات . فهذا كلام قرروه في الكتب ، واتفق المتأخرون على صحته .

وعند هذا أقول : لما ثبت انه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط ، بل كان قولنا : الانسان كاتب من باب الممكن الأخص . وهو الممكن العارى عن جميع جهات الضرورة . فعند هذا نقول : كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال : فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما ، وبتقدير هذا الفرض ، يصدق قولنا : دائما لا شيء من الناس بكاتب . فهذه سالبة دائمة ، مع ان عكسها ليس بحق ، بل الحق أن كل كاتب انسان بالضرورة . وهذا يقتضي الجزم بان السالبة الدائمة لا يجب أن تنعكس سالبة دائمة .

فان نازع منازع في هذا المثال نجيبه بان نجعل هذا الكلام كليا . وهو انه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالآخر ، ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الأول . مثل : الحياة والألم فان الألم مشروط بالحياة ، والحياة لا يمتنع تقررها منفكة عن الألم . واذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا : دائما لا شيء من الحيوان بمتالم ، مع ان عكسه وهو قولنا : كل متالم حيوان موجبة ضرورية . فهذا شك لابد فيه من التأمل .

***

قـال الشـيخ : « ولما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن ينعكسا كليتين »

التفسير : ههنا مسائل ثلاث :

المسالة الأولى

فى

أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية

اعلم : أن العلة فى ان عكسها لا يجب ان يكون كليا ، وفى أن السالب الجزئى لايجب أن ينعكس شيئا واحدا ، هو أن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع . واذا كان كل خاص يصدق عليه العام ، لم ملزم أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص . والا بطل العموم . وأيضا : اذا صدق سلب الخاص عن بعض العام ، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا لبطل العموم فثبت : أن العلة فى قولنا : الموجبة الكلية لا يجب أن تنعكس كلية ، وفى قولنا : السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا واحدا : هو لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع .

المسالة الثانية

فى

بيان ان الموجب سواء كان كليا او جزئيا . فانه يجب أن ينعكس جزئيا

وبرهانه : أنه اذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك ، فقد حصل بين هذا وبين شىء من ذاك ، ملاصقة ومجاورة . وكما ان هذا قارن شيئا من ذاك ، فذاك قارن شـيئا من هذا . لأن المقارنة لا تحصل الا من الجانبين . وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا . فاما أن كله هل قارن هذا ؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع ، فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك . فقلنا : الموجبة سواء كانت كلية أو جزئية ، فانها تنعكس جزئية .

المسأله الثالثة

فى

بيان جهة عكس الموجبة

فنقول : ان جميع القضايا الموجهة تنعكس موجبة ممكنة عامة ، لأن اقــوى الموجبات هــو الموجبة الضرورية ، كقولنا : كل كاتب بالضرورة انســان ، وكل متالم فهو بالضرورة حيوان .

ثم عكســـها فى هذه المادة هو الامكان الخاص ، وقد يكون عكس الضرورة ضرورية . كقولنا كل انسان ناطق ، وكل ناطق انسان . واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين ، وهو الامكان العام . فثبت : ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام .

واذا عرفت هذا فنقول : الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطه العامة . الداخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العــامة ، الداخلة تحت الممكن العام . فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام . وأما بسائر القضــايا ــ اعني الوجــودية اللاضرورية ، والوجودية اللادائمة ، والعرفية الخاصة ، والمشروطة الخاصة ، والممكنة الخاصة ــ فعكس الكل ايضا ممكن عام . لأن الضرورى مع كمال قوته لما كان عكسه ممكنا عاما ، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان ، لأن يكون عكسها ممكنا عاما ، كان أولى .

الفصـــل الرابع

فى

أنولوطيقا الأولى

Analytica priora

تمهيد (١) : انا اذا استدللنا بشىء على شىء . فاما أن يكــون احدها أعم من الآخر أو لا يكون . فان كان الأول . فاما ان يستدل بالأعم على الأخص — وهو القياس — أو بالأخص على الاعم — وهو الاستقراء — واما ان لم يكن احدهما أعم من الآخر — وهو التمثيل — مثال القياس : لنا اذا اردنا أن نبين ان الانسان محدث . قلنا : الانسان جسم ، وكل جسم محدث . فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان ، لأجل أن الحدوث الذى هو اعم من الانسان ثابت . ومثال الاستقراء : قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضـــغ ، بدليل : أن الانسان والفرس والثور هكــذا يكونون ، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته فى كل حيوان . ومثال التمثيل : قولنا : السماء مشكلة . فتكون محدثة ، قياسا عــلى البيت .

فهذا البيان يحصر الحجج فى هذا الثلاثة . فاما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان . فسيأتى ان شاء الله تعالى .

***

قـــال الشـــيخ : « القياس قول مؤلف من اقـــوال ، اذا ســـلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »

المفسـر : اعلم ان كتاب « ايساغوجى » بحث عن المعانى المفردة التى

---

(١) قال المفسر : ص . بل تمهيد

هى المعقولات التامة وكتاب « قاطيغورياس » بحث عن المعـــانى المفردة التى هى المعقولات الأولى ، وهذا الباب كالغريب عن المنطق واما كتاب « باريرمينياس » فهــو بحث عن التركيب الأول وهـــو القضـــية . وأما كتاب « أنولوطيقى » فهو بحث عن التركيب الثانى . فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين . واقول : ثبت بالبرهان القاطع : ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين ، لا أزيد ولا انقص . واذا كان كذلك فقوله : « مؤلف من اقوال » المراد من الأقوال : المقدمتان . وأما قوله : « اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر » فمعناه : أن تلك المقدمتين تكونان بحيث اذا سلمهما العقل ، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام . واللزوم انما اعتبرناه فى الادراكات العقلية لا فى الألفظ اللسانية .

واعلم : انه يتفرع على هذا الحد مسالة معتبرة . وهى : أن مذهب « أرسطوطاليس » أن القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحملى ، والاقترانى الحملى غنى عن الاستثنائى . قال : والدليل عليه : أنا اذا قلنا : أن كان كذا ، كان كذا ، فغرضنا فيه : أن نستثنى منه عين المقدم ، لانتاج عين التالى ، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم . لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية او ينتهى بالآخرة الى الحملية . وكذا استثناء نقيض التالى .

فنقول : هذه الحملية ان كانت بديهة كان هذا القياس لغوا . لأنك متى علمت أن المستلزم للشىء . موجود ، علمت أن لازمه أيضا موجود ، ولا حاجة فيه الى القياس . واذا علمت أن اللازم معدوم ، علمت أن الملزوم معدوم ، ولا حاجة الى القياس . فثبت : أن القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة — أعنى عين المقدم أو نقيض التالى — مشكوكة . ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة ، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية . فثبت : أن القياس الاستثنائى لا يتم

---

(٢) سبق أن ذكرنا هذه الكلمات من الفهرست لابن النديم .

بالقياس الحملى . وأما القياس الاقترانى الحملى ، فغنى عن القيــاس الاستثنائى . فثبت : ان الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى .

ولقائل ان يقول : ان الحد الذى ذكرتموه للقياس يقتضى أن يكون القياس الاستثنائي مقدما فى الرتبة على الاقتراني الحملى . وذلك لأنكم سلمتم أن اللزوم للنتيجة هو القياس ، فالمتمسك بالقياس الحملى كان يقول : ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقا ، لكن هذا القياس الحملى حــق ، فالنتيجة حقــة . فثبت : أن القيــاس الاقتــراني الحملى ، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى ، فوجب أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة والقوة على الحملى . فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى « المنطق الكبير »

***

قال الشيخ : « القياس منه اقترانى ومنه استثنائى »

التفسير : بيان هذا الحصر : ان القياس اما أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا . والأول هو الاستثنائى ، والثانى هو الاقترانى . فانك اذا قلت : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، فان قلت : لكنه انسان . انتج : فهو حيوان . فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية . وان قلت : لكنه ليس بحيوان ، انتج : فهو ليس بانسان . فهذه النتيجة ما كانت مذكوره فى تلك الشرطية ، الا أن نقيضها كان مذكورا فيها . واما اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، حتى أنتج : كل جسم محدث . فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس . ونقيض هذه النتيجة أيضا : ما كان مذكورا فى ذلك القياس ، فصح ما ذكرناه فى الحصر .

***

قــال الشــيخ : « والاقترانيات من (٣) الحمليات ثلاثة اشكال »

---

(٣) فى : ع

التفســـير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : القياسات الاقترانيات على ستة أقسام . لأنها قد تكون من الحمليات الساذجة ، ومن المتصلات الساذجة ، ومن المنفصلات الساذجة ، ومن الحمليات والمتصلات ، ومن الحمليات والمنفصلات ، ومن المتصلات والمنفصلات . والأصل فى هذا الباب : هو الحمليات . لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا فى مجرد العبارة . ولهذا السبب فان « المعلم الأول (٤) » ما تكلم فى هذه القياسات الشرطية ، وما أقام لها وزنا . و « الشيخ » زعم أن « المعلم الأول » كان قد أفرد لها كتابا ، الا أنه ضاع ، وما نقل الى العربية .

ثم زعم « الشيخ » أنه تكفل باستخراجها . والأغلب على الظن أن « المعلم الأول (٥) » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات ، الا فى مجرد الألفاظ . فلهذا لم يلتفت اليها ، وما أقام لها وزنا البتة .

المسألة الثانية : اعلم : ان التقسيم الذى ذكر لبيان الأشكال القياسية ، تارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية ثلاثة ، وتارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية أربعة . أما الأول وهو الذى ذكره « المعلم » فقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى احدى المقدمتين ، موضوعا فى الأخرى — وهو الشكل الأول — أو يكون محمولا فيهما معا — وهو الشكل الثانى — أو موضوعا فيهما — وهو الشكل الثالث — »

وأما الوجه الثانى . وهو الذى ذكره « الشيخ » وقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى — وهو الشكل الأول — واما أن يكون محمولا فيهما — وهو الثانى — واما أن يكون موضوعا فيهما — وهو الثالث — واما أن يكون موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى — وهو الرابع —

---

(٤) يقصد « ارسطوطاليس »

(٥) الحكيم : ص

أما الناصرون لظاهر كلام « المعلم الأول » (فانهم) قالوا : انك اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث . فهذا هو الشكل الأول . واما اذا قلت : كل مؤلف محدث ، ثم قلت بعده : وكل جسم مؤلف . فهذا هو الشكل الأول . ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة . ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية . وأيضا : فانا سنبين ان الكبرى اقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج . واذا كان الأمر كذلك ، كان تقديمها أهم وواجب .

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط امرا سهلا هينا . فثبت : أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل أن يكون لهذا الغرض — وهو المطلوب — وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير .

وأما الناصرون (٦) لظاهر كلام « الشيخ » فما رأيت لهم فيه وجها ، وانا تكلفت له فيه وجها . فقلت : القياس الطبيعى هو الشكل الأول ، فانه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط ، ومن الأوسط الى الاكبر . وهذا هو الترتيب الطبيعى . فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى ، فحينئذ يحصل الشكل الثانى . ولأجل هذا فان الشكل الثانى يرتد الى الأول بعكس الكبرى . وان ابقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث . ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى . واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا ، حصل الشكل الرابع . ويقع الوسط على الطرفين ، ويقع الطرفان فى الوسط .

فالحاصل : أن التغير عن النظم الطبيعى فى الشكل الثانى وفى الشكل الثالث ، ما وقع الا فى مقدمة واحدة . أما فى هذا الشكل فانه وقع فى كلتى المقدمتين . وهذا هو المراد من قول « الشيخ » : « ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه »

---

(٦) الناظرون : ص

المسألة الثالثة : اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . وظاهر كلامهم يشعر بانه اذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة .

واعلم : ان صدق قولنا : كلما كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . لا يوجب انه كلما كانت النتيجة لازمة ، كان الأوسط متكررا . لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية .

وايضا : فقد سلموا تركيبات منتجة مع ان الأوسط فيها غير متكرر . وذلك في مواضع .

احدها : انهم أوردوا فصلا في مقدمة كتاب « قاطيغورياس » ولقبوه بالفصل المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود في الموضوع . قالوا : التركيبات أربعة : احدها : اذا حمل شيء على موضوع ، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر ، كما اذا حمل الجسم على الحيوان ، وحمل الحيوان على الانسان . فههنا يلزم حمل الجسم على الانسان ، وههنا الأوسط مكرر .

وثانيها : اذا حصل شيء في شيء ثان ، ثم حمل ذلك الثاني على ثالث . فههنا قالوا : لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث ، لكنه يلزم أن يكون حاصلا في ذلك الثالث . كقولنا : البياض موجود في الجسم ، والجسم محمول على الحيوان . فههنا لا يجب أن يكون البياض محمولا على الحيوان ، لكنه ينتج أن البياض موجود في الحيوان .

وثالثها : هو عكس الثاني . وهو كقولنا : اللون محمول على البياض ، والبياض في الجسم . فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم ، لكنه ينتج : ان اللون حاصل في الجسم .

ورابعها : أن يكون الشيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع آخر ، وهذا كما اذا قام عرض ، بعرض ، ثم حصل ذلك العرض في جوهر .

واذا عرفت هذا ، فنقول : القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة ، مع أن الأوسط فيها غير متكرر . فانك اذا قلت : البياض موجود فى الجسم . فالمحمول هو قولك : موجود فى الجسم . ثم اذا قلت : والجسم مقول على الحيوان . فما هو تمام المحمول فى احدى المقدمتين ، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية ، بل بعضه . وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع .

فظهر أن القوم قد سلموا أن الانتاج قد يحصل وان لم يكن الأوسط متكررا .

والموضع الثانى قياس المساواة . وهو قولنا : أ مساوى لـ ب . و ب مساوى لـ ج . فالمحمول فى الصغرى هو قولنا : مساوى لـ ب . والموضوع فى الكبرى هو قولنا : ب . فههنا تمام المحمول فى الصغرى لما صار موضوعا فى الكبرى ، فالأوسط بتمامه غير مذكور .

والموضوع الثالث : انا اذا علمنا أن الألف مستلزم للباء ، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم ، علمنا لا محالة : ان الألف مستلزم للجيم . واذا علمنا أن الدرة فى الحقة وان الحقة فى الصندوق ، علمنا : أن الدرة فى الصندوق . فثبت : أن كون الأوسط غير متكرر ، لا يمنع من الانتاج .

المسالة الرابعة : اعلم : أنه لابد من حصول الصغرى والكبرى معا ، لتحصل النتيجة ، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلة ، الا ان الكبرى أقوى الجزءين فى هذا الايجاب . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الصغرى معناها : أن كل ما صدق عليه الأصغر ، فانه يثبت له الأوسط . وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصغر ، وأما الكبرى فمعناها : ان كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر . ولما كان الأصغر احد الأشياء التى يثبت لها الأوسط ، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط ، متناولا للأصغر بالقوة القريبة من الفعل . فثبت : ان اشعار الكبرى بالنتيجة اقوى من أشعار الصغرى بها .

فان قال قائل : اذا كان كلما صدق عليه الأصــغر ، صــدق عليه الأوسط ، لزم أن يصدق على الأصغر كلما صدق على الاوسط . ولما كان الاكبر أحد الاشياء التى صدقت على الاوسط ، لزم صدقه أيضا على الاصـغر . فثبت : أن الكبرى كما أنها مشعرة بالنتيجة ، فكذلك الصغرى مشــعرة بها أيضا .

فالحاصل : أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصــل له الأوسط . ولما كان الأصغر أحد الأمور التى حصل لها الاوســـط ، كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوة عل ىالاصغر . والصــــغرى لما كانت قد دلت على حصول الاوسط للاصغر ، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان محمولا على الاوسط ، فانه يكون أيضا محمولا على الاصغر ، فيلزم منه أيضا حمل الأكبر على الأصغر . فثبت : أنه لا تفاوت بين الجانبين .

الجواب : هذا الاشعار فى جانب الكبرى أتم . وذلك لأنا اذا قلنا فى الكبرى : كلما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الاكبر ، كان معناه : أن كل واحد واحد من الأمور التى حصل لها الاوسط ، فانه يحصل لــه الاكبر . ولما كان الاصغر أحد تلك الامور ، كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ . أما فى جانب الصغرى فاللفظ انما دل على حصول الأوسط للاصغر ، ولا دلالة فيه على حصول الاكبر للاصـغر ، وان كان ذلك لازما فى نفس الأمر .

فالحاصل : أن اللزوم العقلى حاصــل فى الجانبين . لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه . فظهر الترجيح .

الوجه الثانى فى بيان التفاوت : هو أن عند كذب الكبرى بالكلية ، يمتنع بقاء النتيجة ، ومع كذب الصغرى بالكلية ، لا يمتنع بقاء النتيجة . فكانت الكبرى أقوى . بيان الأول : أنا اذا قلنا : كل انسان ناطق ، وكل ناطق جماد ، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية . والحق فى نفس الأمر : هــو أنه لا شيء من الناطق بجماد ، فحينئذ يكون القياس الحق فى نفس الأمر هكذا : كل انسان ناطق ، ولا شيء من الناطق بجماد ، ينتج : فلا شيء من الانسان بجماد . واذا ثبت أن هذا هو الحق ، فحينئذ يمتنع أن يحصل قياس آخر ، ينتج : أن كل انسان جماد . فثبت : أنه متى كانت الكبرى

كاذبة بالكلية ، امتنع كون تلك النتيجة صادقة . أما اذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية ، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة . مثاله : اذا قلنا : كل انسان فرس ، وكل فرس حيوان ، فههنا الصغرى كاذبة بالكل ، ولم يلزم منه كذب النتيجة . فثبت : أن الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية ، امتنع كون النتيجة صادقة . وان كانت الصغرى كاذبة بالكل ، لم يمتنع كون النتيجة صادقة . فثبت : ان قوة الكبرى اتم واكمل .

المسألة الخامسة : سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة ، سبق بالذات لا بالزمان . وبرهانه : أن العلم بالمقدمتين ، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة . والعلة التامة لا تسبق المعلول الا بالذات .

المسألة السادسة : المختار عندى : أن العلم بالمقدمنين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

وذكر « الشيخ » فى جميع كتبه : أنه لابد من شىء آخر . قال فى « للشفاء » فى الفصل الذى يذكر فيه : أنه كيف يمكن تعلم الشىء : « ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكفى فى حصول العلم بالنتيجة ، بل لابد مع ذلك من تأليف مخصوص ، وان تكون النفس مراعية لذلك التأليف ، معتبرة اياه ، قايسة بينه وبين المطلوب . وان لم يحصل هذا الاعتبار ، لم يحصل العلم بالنتيجة . مثاله : أن من يعلم أن هذه « بغلة » ويعلم ان كل « بغلة » عاقر ، فاذا لم يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال ، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . فثبت : أن مع العلم بالمقدمتين لابد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى »

هذا ما ذكره « الشيخ »

وأقول : الذى يدل على صحة قولنا : ان تأليف الصغرى مع الكبرى ، اما ان تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والأكبر ولانتساب كل واحد منهما الى الآخر ، واما أن لا يكون كذلك .

فان كان الأول فحينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة ثالثة ، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث . **وايضا** : فتاليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين ، أمر مغاير لتلك الثلاث ، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم التسلسل . وهو باطل . واما ان كان الحق هو الثانى . وهو أن تاليف الصغرى مع الكبرى ، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة ، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير . فاذا لم يحصل التصور المغاير ، لم يحصل هناك شعور زائد .

أما قوله : « ان الانسان قد يعلم أن هذه « بغلة » وان كل « بغلة » عاقر ، لم يشك فى أن هذه البغلة هل هى حامل أم لا ؟ » **فجوابه** : ان عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط ، يجوز حصول هذا الشك ، فاما عند حصولهما معا فى الذهن ، فلا نسلم أن حصول هذا الشك ممكن .

***

قال الشيخ : « الشكل الأول لا ينتج الا ن تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى : اعلم : أنه اذا لم تكن الصـــــغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متعديا الى الأصغر ، وان لم تكن الكبرى كلية احتمل أن يكون البعض الذى حمل موضوعا للاكبر ، غير البعض الذى جعل محمولا على الأصغر ، وحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر . أما اذا كانت الصغرى موجبة ، دخل كل الأصغر أو بعضه ، تحت الأوسط . فاذا حكم على كل ذلك الأوسط بالاكبر ، تعدى الحكم منه الى الاصغر .

المسألة الثانية : **قوله** : « هذا الشكل لا ينتج الا أن تكون الصـــغرى موجبة » فيه بحث :

وذلك أن « الشيخ » بين فى سائر كتبه : أن كل قضية يصدق سلبها

مع ايجابها ، لم يمتنع جعل سالبتها صغرى فى هذا الشكل . وذلك فى الممكنة الخاصة ، وفى الوجودية اللاضرورية ، وفى الوجودية اللادائمة . وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا ، يستلزم صدق الموجب فيها . ومتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس . ونازع قوم فيه وقالوا : المنتج هو الموجبة لا السالبة .

والانصاف : أنه ان أريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات ، فذاك هو الموجبات لا للسوالب . وذلك لأن السوالب انما انتجت لأن صدقها مستلزم صدق موجبها ، وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الاوسط ، فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات . واما ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب ، صدق النتيجة ، سواء كان ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة ، فهذه السوالب منتجة .

***

قـــال الشـــــيخ : « وتكون العبرة فى الكيفية ــ اعنى الايجاب والسلب ــ وفى الجهة ــ اعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى ــ »

التفســير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : قوله : « العبرة فى الايجاب والسلب للكبرى » فيه بحث :

وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع أخس المقدمتين . وأيضا : فهذا الكلام انما يذكر لو أمكن فى الصغرى أن تكون سالبة وموجبة أخرى . وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة اخرى حتى يقال : العبرة فى الايجاب والسلب بالكبرى . لكنه ثبت أن هذا الشكل يمتنع كون الصغرى فيه سالبة ، فكيف يليق به هـــذا الكلام ؟

والجواب عنه : أنه ثبت بالدليل : أن الصـــغرى اذا كانت ممكنة خاصة أو وجودية ، فانه يجوز كونها سالبة . ثم قام (٧) البرهان على أن

---

(٧) قال بالبرهان : ص

الصغرى السالبة الممكنة الخاصة ، مع الكبرى الموجبة الضرورية ، تنتج موجبة ضرورية . ففى هذه الصـــورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة ، وكانت النتيجة تابعة للكبرى . فاستقام كلامه فى أن العبرة فى السلب والايجاب للكبرى .

المسألة الثانية : قوله : « النتيجة تابعة للكبرى فى الجهة » فيه بحث:

وذلك لأنه فى اكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين :

الصورة الأولى : اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على أن المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع . فههنا النتيجة ضرورية . قال : لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط ، والاوسط ضرورى للاصغر ، فوجب كون الأكبر ضروريا للاصغر . فكانت النتيجة هنا تابعة للصغرى .

وأما نحن فقلنا : الدائم أعم من الضرورى ، والأكبر الدائم للاوسط الضرورى الأصغر لا نعلم منه الا أنه دائم للضرورى للشىء . وهـــذا القدر لا يفيد الا الدوام ، فكانت النتيجة ههنا دائمة مخالفة للمقدمتين .

الصورة الثانية : اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجــودية . فالنتيجة ههنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى ، لأن الصغرى لما كـــانت ممكنة حقيقية احتمل أن يكون الأصغر خاليا من الأوسط . والكبرى لما كانت وجودية ، احتمل أن يكون حصول الأكبر للاصغر مشروطا بحصول الأوسط له . ولما لم يكن الأوسط حاصلا للاصغر ، امتنع حصول الأكبر له . فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر . أما بتقدير أن لا يكون الأصغر خاليا من الاوسط ـــ وان كان خاليا عنه ، الا أن حصول الاكبر للاصغر غير مشروط بحصول الاوسط للاصغر ـــ فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر . فثبت : أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل . والمتيقن هو مجرد الامكان . فثبت : أن النتيجة فى هـــذا الاختلاط ممكنة ، فتكون النتيجة تابعة للصغرى .

قال الشارح : هـــذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنه

خاصة . اما اذا كانت ممكنة عامة ، وكانت الكبرى وجوبية لاضرورية ، أو وجودية لا دائمة . فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة . وعلى هذا التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتى المقدمتين فى الجهة .

واعلم : انا بينا فى الكتب البسيطة : أن النتيجة قد تكون تابعة للكبرى فى الجهة ، وقد تكون تابعة للصغرى ، وقد تكون مخالفة لهما فى الجهة . وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر .

المسألة الثالثة : ان « الشيخ » ذكر الضروب الأربعة المنتجة فى الشكل الأول . وضبط القول فيه : أن يقال : المحصورات اربعة . فاذا جعلنا كل واحد منها صغرى ، وضممنا الى كل واحد منها تلك الأربعة ، حصل ستة عشر ضربا ، الا أنا لما اوجبنا كون الصغرى موجبة ، سقطت ثمانية ، واذا اوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية ، سقطت اربعة أخرى . وبقيت الضروب المنتجة اربعة :

فالضرب الأول من موجبتين كليتين ، ينتج موجبة كلية . مثاله : كل ح ب . وكل ب أ فكل ج أ .

الضرب الثانى من كليتين ، والكبرى سالبة . ينتج : كليتين سالبة . مثاله : كل ج ب ولا شىء من ب أ فلا شىء من ج أ .

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية . ينتج : جزئيه موجبة . مثاله : بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ .

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى . ينتج : جزئية سالبة . مثاله : بعض ج ب ولا شىء من ب أ فبعض ج ليس أ وتحقيق القول فى هذا الباب : انه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصغر ، أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط ، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسط ، فانه محكوم عليه بايجاب الأكبر له ، أو بسلب الأكبر عنه ، لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب له ، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصغر ، أو لبعض آحاده . ومجموع ذلك : هو الضروب الأربعة المذكورة .

المسألة الرابعة : لقائل أن يقول : اظهر هذه الأقيسة هو الضرب الأول ، وهو المنتج الكلى ، الموجب . لكن الأشكال وارد عليه من وجوه :

السؤال الأول : حق أن زيدا حيوان . وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع . فهذا ينتج : أن زيدا جنس . وهو كاذب .

السؤال الثاني : حق أن كل انسان ناطق . وحق أن كل ناطق انسان . فهذا ينتج : أن كل انسان انسان . وهو باطل . لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع . ولا مغايرة ههنا ، فكان هذا الحمل باطلا .

السؤال الثالث : هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للاوسط ، وان الأوسط ثابت للاصغر . وهذا القدر لايقتضى كون الاكبر ثابتا للاصغر . الا ترى أن البطء ثابت للحركة ، والحركة ثابتة للجسم ، مع أنه يمتنع كون البطء ثابتا للجسم . وايضا : نهب أن الثابت للثابت للشىء ، ثابت لذلك الشىء ، الا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما . بل اذا قلنا : كل ج ب وكل ب أ فبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالألف .

ثم لابد من ذكر مقدمة اخرى . وهي : ان الموصوف بالموصوف بالشىء ، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشىء ، وحينئذ يحصل ان الجيم موصوف بالألف لكن المنطقيين اتفقوا على أنه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة . ومثال هذا الذى ذكرناه : أن المنطقيين اتفقوا على أنا اذا قلنا أ مساوى لـ ب ، و ب مساوى لـ ج . فان هذا لا ينتج : أن أ مساوى لـ ج بل ينتج : أن أ مساوى لمساوى ج ثم يقال : ومساوى المساوى مساوى . فحينئذ يحصل أن الألف مساوى لـ ج . ولما كان الألف فى هذه الصورة كذلك ، وجب أن يكون فيما وقع البحث فيه أيضا كذلك .

السؤال الرابع : ان العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط ، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا . وكذلك الثانى ، وكذلك الثالث ، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التى يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط . لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل .

ولما ثبت هذا فنقول : هذا الأصغر هل هو من آحاد الأمور الداخله تحت الأوسط أم لا ؟ فان كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا : كل ما ثبت له الأوسط ، فانه حصل له الأكبر ، على العلم بثبوت الأكبر للاصغر . فلو استفدنا هذا العلم ، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط ، لزم الدور . وهو باطل . وان كان الحق هو الثانى — وهو ان الأصغر غير داخل تحت الاوسط — فحينئذ لا يلزم من الحكم بالاكبر علي الاوسط ، ثبوت ذلك الحكم للاصغر .

السؤال الخامس : المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين ، او العلم بمجموعهما . والأول باطل . لأن العلم البديهى حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا . والثانى ايضا باطل . لأن الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة . واذا كان الموجب هو مجموع العلمين ، ثم لا وجود لهذا المجموع ، فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج .

السؤال السادس : تصور الأصغر مع الأوسط . هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى تصور الأوسط مع تصور الاكبر ، أو لا يوجب ؟ فان أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة ، يجزم الذهن باثبات الأكبر للاوسط ، وباثبات الأوسط للاصغر . وذلك يوجب جزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر ، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار فى تحصيل العلم بهذه النتيجة ، بل يكون علمه بهذه النتيجه علما لزوميا اضطراريا ، ولا يمكن أن يقول قائل : اختياره ليس فى اكتساب التصديقات ، بل فى اكتساب التصورات التى عليها تتفرع هذه التصديقات. لأنا بينا أن التصورات ليست كسبية . فأما ان قلنا : ان تصورات الأصغر مع تصور الأوسط ، لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى الكبرى ، فحينئذ نحتاج فى (٨) اثبات تلك الصغرى الى قيس آخر . ويعود التقسيم الأول فيه . فاما أن يتسلسل . وهو محال .

---

(٨) الى : ص

أو ينتهى الى آخر ، يكون باستلزام اصغره لأوسطه ، واستلزام أوسطه لأكبره استلزاما ضروريا . وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية .

ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر ، وكانت كبراه ايضا كذلك ، كانت النتيجة الثانية من القياس الثانى ايضا ضرورية اللزوم . وحينئذ يعود الأمر الى ان تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار .

السؤال السابع : قولنا : كل كذا كذا ، حكم على جميع جزئيات ذلك الموضـــوع بذلك المحمول . والحكم على الشىء بشىء آخر ، مسبوق بتصور المحكوم عليه . لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية ، وقولنا : كل كذا (هو) اشارة الى جميع تلك الجزئيات ، وعلى هذا : الحكم الكلى لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية . لكن تصور أمور غير متناهية على التفصيل محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب أن يكون الحكم الكلى محالا . وقد ثبت أنه لابد فى كل قياس من مقدمة كلية ، فوجب القول بفساد كل قياس .

فان قالوا : يمكننا أن نحكم حكما كليا من غج أن نحتاج الى تقديم العلم بما لا نهاية له . لأنا اذا علمنا : أن الجسم يستلزم المؤلفين ، أمكننا حينئذ أن نعلم أن كل جسم مؤلف . ونقول حينئذ : يرجع حاصل هـــذا التركيب الى أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط ، وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الاكبر . الا أن على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط متكررا فى المقدمتين . وذلك اما أن لا ينتج أو أن ينتج ، لكن نـــوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن . **فهذا تمام القول فى السؤالات** .

الجـــواب :

عن الســــــؤال الأول : انك اذا قلت : زيـــد حيـــوان . فهـــذا حق ، ثم اذا قلت : والحيوان جنس ، فاما أن تتركه على هذا الاهمال أو تجعله كليا وتقول : وكل حيوان جنس . اما الأول فلا ينتج . لأن المهملة فى قوة الجزئية ، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل . والثانى باطل

لأن قول القائل : وكل حيوان جنس ، معناه : أن كل واحد مما يقال : انه حيوان فهو جنس . وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

وعن الثاني : انه لا ينتج : أن كل انسان انسان . وهذا وان كان من باب ايضاح الواضحات ، الا انه حق .

وعن الثالث : ان الشك الذى ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر ، وليس الأمر كذلك ، بل المراد : أن كل ما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، ولما ذكرنا : أن الاصغر ثبت له الأوسط ، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين : ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليها .

وعن الرابع : ان العقل لما حكم بأن المعنى الذى جعل الأوسط معه أوسط ، مستلزم الاكبر . وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الاوسط ، فانه ثبت له الاكبر ، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف أحوال الجزئيات أولا .

وعن الخامس : ان الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين . ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية ، لأن القضية معناها : حكم الذهن بثبوت امر لأمر ، ولولا حضور تصور ذينك الأمرين معا ، والا كان ذلك الحكم متعذرا .

وعن السادس : ان علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكر ، علم ضرورى ، لا يقدح فيه التشكيك .

وعن السابع : انه يرجع حاصل هذا القياس الى أن يقول : الأصغر موصــــوف بالأوسط . ثم يقول : وكل ما كان موصـــوفا بالأوسط ، فانه موصوف بالاكبر . وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا .

المسألة الخامسة : افضل الاشكال هو الشـــكل الأول . ويدل عليه وجـــوه :

الأول : ان هذا الشـــكل يعطى المحصـــورات الأربعة ، والثانى لا يعطى الا السالبتين ، والثالث لا يعطى الا الجزئيتين

الثانى : ان برهان اللم اشرف البراهين . ولا يعطى الا هذا الشكل لانك تقول : الأصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر ، وهذا البرهان اللمى ان كان فى الايجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول ، لأن (٩) الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل . وان كان فى السلب الكلى فقد تمكن ايضا فى الشكل الثانى ، لكن لا على النظم الطبيعى ، لأن الأصغر وان كان قد حمل عليه الأوسط ــ الذى هو العلة ــ الا لن فى الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة فى الوجود ، بل حرف فجعل المعلول متبوعا والعلة تابعة . وأما الشكل الثالث فلا تكون العلة قد أوجدت فيه الحد الأصغر ، بل الحد الأصغر أوجد العلة . فثبت : أن النظم الطبيعى فى هذا البرهان الأول الذى هو اشرف البراهين ، لم يحصل الا فى الشكل الأول .

الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل : أن الحملية (١٠) اذا كانت موجبة كلية فلو أمكن اثباتها لما أمكن الا بالشكل الأول .

الوجه الرابع : ان المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثانى والثالث ، اما بعكس أو خلف أو افتراض . وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الأول .

الوجه الخامس : انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة . والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول . فكان الثانى والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار ، والأول غنى عنهما .

الوجه السادس : ان المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى الموجب . اما الجزئى فالعلم به غير تام . لأن قولك : بعض ج ب مجهول منه أنه أى بعض هو ؟ فاذا عينته عرفته (١١) . فان كان مثلا ذلك البعض هو د عاد الى الكلية ، فصار كل د ب . وأما السالب فانه يعرف من الشىء ما ليس هو . وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام ، الا أن يشار فى

---

(٩) ولأن : ص . (١٠) قد تنطق الحملية فى الأصل .

(١١) عرفته وكان مثلا : ص

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى ، وحينئذ تصير تلك السالبة فى قوة الموجبة . فثبت : أن المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى الموجب . وذلك لا ينتجه الا الشكل الأول .

فثبت بهذه الدلائل : أن الشكل الأول ، أفضل الأشكال .

***

قال الشيخ : « أما الشكل الثانى فشرط انتاجه ان تكون الكبرى كلية ، وتختلف مقدمتاه بالسلب والايجاب (١٢) »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى : أما بيان انه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية ، فميسور فى الكتب . وأما بيان انه يجب اختلاف مقدمتين بالسلب والايجاب . ففيه أسرار لطيفة . ونقول : الاشتراك فى الايجابات وفى السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة . ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لابد من الاختلاف فى الكيف . ثم نقول : والاختلاف فى العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات ، فلا يمكن الاستدلال به أيضا ، لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لابد من الاختلاف فى الكيف . ويبقى الاختلاف فى اللوازم . والأعلى التباين لأنه اذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين ، وممتنع الثبوت للجانب الآخر ، وجب حصول التباين من الجانبين . واذا عرفت أن التباين فى العرضيات المفارقة لا يدل على شيء أصلا ، ثبت أنه لا قياس فى هذا الباب من الممكنتين الخاصتين ، ولا من الوجوديتين اللاضرورتين ، ولا من الموجودتين اللادائمتين .

وأيضا : فلا قياس عن المطلقتين العامتين ، ولا عن الممكنتين العامتين ، لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى العرضيات ، لا فى اللوازم .

وأيضا : ان كانت احدى المقدمتين ضرورية ، والأخرى خالية عن

---

(١٢) « الشكل الثانى شريطته : ان تكون الكبرى كلية . ويختلفان بالايجاب والسلب » : ع

الضرورة ، كانت النتيجة سالبة ضرورية . سـواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احداهما موجبة والأخرى سالبة . وذلك لأن ثبوت الضرورى للضرورى أمر ضرورى وسلبها — وذلك عن غير الضرورى — أيضا أمر ضرورى . فههنا الاختلاف فى الكيف حاصل فى نفس الأمر ، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية .

المسـألة الثانية : لما شرطنا كلية الكبرى ، سقطت من التركيبات الستة عشر ، ثمانية . ولما شرطنا اختلاف المقدمتين فى الكيف ، سقطت من الثمانية الباقية أربعة . فبقيت القرائن المنتجة أربعة :

أولها : ان تكون الصغرى موجبة كلية ، والكبرى سالبة كلية .

وثانيها : بالعكس من ذلك . والنتيجة فيهما سالبة كلية . والدليل عليه : أن الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين ، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر ، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين

وثالثها : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

ورابعها : سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى . والنتيجة فيهما سالبة جزئية . والدليل عليه : أن الأوسط له حال مع بعض أحد الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام آحاد الطرف الآخر . فبين بعض أحد الطرفين وتمام الدارف الثانى منافاة ، فلا جرم (كان) صدق النتيجة سالبة جزئية .

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض . وتلك الطرق مشهورة فى الكتب ، فلا حاجة بنا الى ذكرها .

واقول : ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثانى والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول . اما بطريق العكس او بطريق الخلف ، صار هذا الشكلان عبثا محضا . لأن الشكل الأول لما كان كان وافيا باعطاء هذه النتائج ، كان التمسك بالشكل الثانى والثالث ، ثم ردهما الى الأول تطويلا للطرق من غير ضرورة أصلا . ومعلوم انه عبث محض . أما على الوجه

الذى ذكرناه كان مفيدا ، لأنا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما ، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول ، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا . فثبت : أن الطريق الذى ذكرناه أولى مما ذكروه .

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا : كون صغراه موجبة وكون احدى المقدمتين كلية . و (أما) ضروبه المنتجة فستة . لأنا لما شرطنا ايجاب الصغرى ، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية . ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية ، فقد سقط من الثمانية النافية اثنان ، فبقيت الضروب المنتجة ستة . واعلم : أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد ، وهو أن الموضوع الواحد ، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك ، وأما خارج ذلك الموضوع فالالتقاء وعدمه محولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما .

واذا عرفت هذا فنقول : لكن الصغرى موجبة كلية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة سالبة جزئية . وأما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية ، جزئية . والبرهان فى الكل : ما ذكرناه .

فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة :

واعلم : أن « الشيخ » لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات ، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب ، ونبهنا فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها ، **الا أنا (١٣) نذكر ههنا أصلين كبيرين فى علم المختلطات ، ونحيل بالتفصيل على منطق « الهدى » وعلى « الملخص »**

فالأصل الأول : ان نقول : قد عرفنا أن الجهات اما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام .

---

(١٣) أنا لم نذكر : ص

اما الضرورة . فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات ، مع كون الذات ازلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات أزلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية أم لا .

وايضا : فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات ، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا .

وايضا : قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين .
فمجموع هذه الجهات التى اعتبرناها فى الضرورة : ثمانية .

واما الامكان . فالمراد اما الامكان العام او الخاص أو الأخص أو الاستقبالى واقســـام الخاص خمسة . لأن الممكن الخاص اما أن يكون دائم الثبوت ، او دائم العدم ، أو راجح الوجود ، أو راجح العدم ، أو متساوى الطرفين .

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية . فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان : ستة عشر .

اما بحســـب الدوام ، واللادوام . فنقول : الدائم اما أن يكـون بحسب الذات أو بحسب الوصف . اما الدائم بحسب الذات فاما أن (يكون) دائما مع بيان كونه ضروريا ، أو مع بيان كونه غير ضرورى ، او (مع) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضرورى .

وأيضا : الدائم حسب الوصف اما ان يبين كونه دائما بحســـب الذات ، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات ، أو يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا . فهذه ستة .

وأيضا : اللادائم هو الحكم الذى يثبت بشرط اللادوام . وهذا اما أن يبين كونه ضروريا فى ذلك الوقت ، أو كونه غير ضرورى ، أو يبين الدوام مع السكوت عن كونه ضروريا ، أو غير ضرورى ، أو لا يبين شيىء من ذلك . فهذه الثلاثة مع تلك الستة : تسعة .

وأيضا : المحمول الذى لا يدوم بدوام الذات للموضـــوع . اما أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات ، أو لا يكون كذلك ، أو يكون قـــد يبين كونه لا دائما بدوام الذات مع الســـكوت عن ذلك التفصيل . فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر . وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة : ثمانية وعشرون والاعتبار التاســـع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا ، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما . فهذه اعتبارات فى الجهات .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، ثم اذا أخذت الموضوع عـــلى اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل أيضا حمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هـــذا الاعتبار تسعمائة ، ثم اذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعدودة صغرى ، احتمل ضم كل واحد من التسعمائة اليها على سبيل الكبرى ، وحينئذ يصير عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركبة : ما يحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة .

واعلم : أنه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة ، كما ذكرنا فى كتاب « الهدى » وحينئذ يزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذى ذكرناه زيادة عظيمة . فثبت : أن هذا البحث يجرى مجرى البحث عما لا نهاية له . وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر واهمال البقية أولى من العكس ، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة .

الأصل الثانى : ان القياس لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلية ، فان الشيىء اذا لم يكن ضروريا ، لم يلزم من فرض عدمه محال . واذا كان الأمر كذلك ،

فحينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية فثبت : أن الأقيسة النافعة هى الأقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط .

فان قالوا : انا قد ركبنا الأقيسة النافعة من المقدمات الممكنة . قلنا : ثبوت الامكان للممكن أمر ضرورى . وكان ذلك فى الحقيقة من الأقيسة المركبة من المقدمات الضرورية .

***

قال الشيخ : « وقد يقترن من المقدمة الشرطية المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال ، فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا ، فان كان المشترك تاليا فى الصغرى ، مقدما فى الكبرى ، فهو الشكل الأول وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى ، وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث . والشرطية التى نتألف من اجتماع طرفى المطلوب هى النتيجة » (١٤)

التفسير الشرائط المعتبرة فى الانتاج ههنا هى الشرائط المذكورة فى الحمليات ، ثم انه بعد هذا شرع (١٥) فى بيان المحصورات الأربع فى

---

(١٤) نص العبارة من عيون الحكمة : « واعلم : انه قد يقترن من الشرطيات المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال . فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا . فان كان المقدم فى أحدهما تاليا فى الآخر ، فهو الشكل الأول . وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى . وان كان مقدما فى كليهما فهو الشكل الثالث . والشرطية التى تتألف من المقدم والتالى الطرفين هى النتيجة » (ص ٨ عيون الحكمة)

(١٥) « والكلية الموجبة فى المتصلات كقولنا : كلما كان ا ب فيكون حـ د . والكلية السالبة فيها كقولنا : ليس البتة اذا كان ا ب فيكون حـ د ، والجزئية الموجبة فيها كقولك : قد يكون اذا كان ا ب فـ حـ د ، والجزئية السالبة كقولك : قد لا يكون اذا كان ا ب فـ حـ د ، أو ليس كلما كان ا ب فـ حـ د . مثال الضرب الأول من الشكل الأول : كلما كان ا ب فـ حـ د ، وكلما كان حـ د فـ هـ ز ــ ينتج : كلما كان ا ب فـ هـ ز . ــ ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى : كلما كان ا ب فـ حـ د ، وليس البتة اذا كان هـ ز فـ حـ د ــ ينتج : ليس البتة اذا كان ا ب فـ هـ ز ــ

الشرطيات ، فقال : الكلية الموجبة . كقولك : كل ما كان أ ب و ف ج د والكلية السالبة كقولك : ليس البتة اذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية . كقولك : قد يكون اذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة . كقولك : ليس كلما كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة . فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول ، ثم بين كيفية جريان طريقة الافتراض فيها . وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان .

وههنا بحث عقلى . ولنعين الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدمات . وهو قولنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . وكلما كان النهار موجودا ، فالأعشى يبصر . ينتج كلما كانت الشمس طالعة ، فالأعشى يبصر . فنقول : حاصل هذا القياس : أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا . ينتج : أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، فاذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه ، صار القياس حمليا . فعلمنا : أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحملى ، الا فى تغير الألفاظ والعبارات . ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية .

فان قالوا : انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذى ذكرتم ، لم يكن الأوسط متكررا . لأنا اذا قلنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، فههنا المحمول وهو قولنا : يستلزم وجود النهار . ثم اذا

=

ويبين كذلك بالعكس . ومثال الضرب الأول من الشكل الثالث : كلما كان حـ د ف ا ب ، وكلما كان حـ د ف هـ ز — ينتج : قد يكون اذاكان ا ب ف هـ ز — ويبين بالعكس . — ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها والافتراض فيها كقولك : ليس كلما كان حـ د ف هـ ز ، ولكما كان ا ب ف هـ ز — نقول ينتج : ليس كلما كان حـ د ف ا ب — برهان ذلك : اما نفس الوضع الذى يكون فيه حـ د ولا يكون فيه هـ ز وذلك عندما يكون ح ط فيكون : ليس لبتة اذا كان ح ط ف هـ ز وكلما كان ا ب ف هـ ز ، فليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب . ثم نقول : قد يكون كان حـ د ف ح ط ، وليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب — ينتج : ليس كلما كان ح د ف ا ب » (نص عيون الحكمة)

قلنا : وجود النهار يستلزم كذا كذا . فالموضوع فى هذه القضية : بعض ما كان محمولا فى القضية الأولى . فلم يكن الأوسط متكررا ، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين . فانا اذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى فى هذه القضية هو قولنا : النهار موجود . ثم اذا قلنا : كلما كان النهار موجودا ، كان كذا وكذا . فقد جعلنا تمام ما كان تاليا فى الصغرى ، مقدما فى اكبرى . فكان الأوسط ههنا متكررا بتمامه مكررا . فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التاليف والتركيب .

فنقول : لنا فى الجواب عن هذا السؤال مقامان :

المقام الأول : انا اذا قلنا فى الصغرى : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى هنا هو قولك : فالنهار موجود . بدليل : انك لو حذفت هذه الفاء ، وقلت : كلما كانت الشمس طالعة ، النهار موجود ، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة . فثبت : أن هذه الفاء جزء من التالى .

هذا بحسب اللفظ . وأما بحسب المعقول المحض ، فهو ان هذه القضايا الشرطية انما يتألف القياس منها اذا كانت لزومية . وحينئذ يصير المعنى : كلما كانت الشمس طالعة ، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى . فاذا قلت بعده : وكلما كان النهار موجودا ، فكذا وكذا . فتمام التالى فى الصغرى ما صار مقدما فى الكبرى . فثبت : أن ههنا الأوسط غير متكرر البتة .

المقام الثانى : هب ان قولنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، الا انا بينا : ان عدم تكرر الأوسط لا يمنع من الانتاج ، بل بديهة العقل حاكمة بأن التركيب الذى ذكرناه ينتج : أن طلوع الشمس ، يستلزم كون الأعشى مبصرا . واذا كان المقصود من هذا القياس ، ليس الا هذا المعنى . وهذا المعنى حاصل فى التركيب الحملى ، كان العدول عنه الى العبارة الأخرى ، بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة . فثبت بما ذكرنا : ان هذه القياسات

الشرطية غير القياسات الحملية ، وانه لا فائدة فى افرادها بالذكر .

***

قال الشـيخ « القياس الاستثنائى » الى آخر هذا الفصل (١٦)

التفسـير : القياس الأستثنائى اما أن يكون من المتصـلات او

---

(١٦) نص الفصل هو :

« القياسات الاستثنائية اما أن تكون من المتصلات ، واما أن تكون من المنفصلات . فالذى من المتصلة فاما أن يكون الاستثناء بعين المقدم فينتج عين التالى : كقولك : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، لـكنه انسان فهو حيوان ، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كقولك : لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه أنه حيوان او ليس بحيوان . فان كان الاستثناء من التالى فان استثنيت نقيض التالى انتج نقيض المقدم ، كقولك : ولكن ليس بحيوان ، فينتج : فليس بانسان . وأما اذا استثنيت عين التالى لم يلزم أن ينتج شـيئا كقولك : لكنه حيوان ، فليس يلزم أنه انسان أو ليس بانسان .

وأما من الشرطيات المنفصـلة فاذا استثنيت عين واحد منها انتج نقيض البواقى بحالها منفصلة ان كانت كثيرة ، أو نقيض الباقية بحالها . مثال الأول : هذا العدد اما زائد ، واما ناقص ، واما مساو . فان استثنيت أنه ناقص انتج : فليس بزائد ولا مساو ، أو ليس اما زائدا واما مساويا . مثال الثانى : هذا العدد اما أن يكون زوجا ، واما فردا ، لكنه فرد ، فليس بزوج . وأما اذا استثنيت نقيض واحد منها أنتج عين البواقى بحالها أو عين الواحد الباقى بحاله . مثاله : لكنه ليس بزائد ، فهو اما ناقص واما مساو . وايضا : لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وأما ان كانت المنفصلات غير حقيقية — وهى التى تكون من موجبات وسوالب ، أو سوالب كلها ، فلا ينتج الا استثناء النقيض — مثاله : اما أن يكون عبد الله فى البحر ، واما أن لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو فى البحر ، لكنه ليس فى البحر ، فهو لا يغرق . واذا قلت : لكنه فى البحر أو لا يغرق — ليس يلزم منه شىء . وكذلك : اما أن لا يكون زيد حيوانا ، واما أن لا يكون زيد نباتا ، لكنه حيوان فليس بنبات ، لكنه نبات ، فليس بحيوان . ولا يلزم من قولك انه ليس بحيوان او ليس بنبات شىء — والمنفصلة الحقيقية هى التى يدخلها لفظة : « لا يخلو »
(ص ٩ عيون الحكمة)

من المنفصلات . فان (١٧) كان من المتصلات ، فاستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ، ينتج نقيض المقدم ، تحقيقا للزوم . فانه متى حصل اللزوم ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم . واما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالى ، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، ولا من وجـود الأعم وجود الاخص .

وأن (١٨) كـان القيـاس الاسـتثنائى مركبـا من المنفصـلات ، فالمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا — وهو المنفصـلة الحقيقية — أو مانعة من الجمع فحسب ، أو مانعة من الخلو فحسب . وقبل الخوض فى شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام ، لابد من تحقيق القول فيها . فنقول : القضية الشرطية المنفصلة لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .

اما أن تكون مركبة من القضية ومن نقيضها ، أو من القضية ومن اللازم المساوى لنقيضها . والحكم فى هذين القسمين : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا .

واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها ، كقولك هذا الشيىء اما أن يكون حجرا واما (أن يكون) شجرا . والحكم فى هذا القسم : أنه يمتنع اجتماعهما على الصدق ، لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب . واما أن تكون مركبة من القضية ومما هو أعم من نقيضها . والحكم فيها : أنه يمتنع اجتماعهما على الكذب ، والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق ، لأن كل ما كان أعم من نقيض الشيىء ، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيىء لا محالة .

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة . كقولنا : زيد اما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يغرق . فان التقدير : اما أن يكون

---

(١٧) اما أن : ص . (١٨) واما ان : ص .

فى البحـــر ، واما أن لا يكون . واذا لم يكن فى البحر ، وجب أن لا يغرق ، لأنا لا نعنى بالبحر كل ماء مغرق ، لكن قولنا : ليس فى البحر بهذا التقسيم ، اخص من قولنا : ليس يغرق . فاذا قلنا : زيد اما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يغرق . فقد وضعنا فى مقابلة قولنا : زيد فى البحر ، ما هو أعم من نقيضه .

وايضا : قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين . كقولك : هذا الشيىء اما أن لا يكون حيوانا ، واما أن لا يكون نباتا . والتقدير : اما أن لا يكون حيوانا ، واما أن يكون حيوانا . فاذا كان حيوانا ، لزم أن لا يكون نباتا . فاذا قلنا : هذا الشيىء اما أن لا يكون حيوانا ، واما أن لا يكون نباتا ، كان حكمه ما ذكرنا .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : اما أن كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا . فهذه المنفصلة اما أن تكون ذات جزئين أو أكثر . فان كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان ، منتجا لنقيض الآخر ، واستثناء نقيض ايهما كان ، منتجا لعين الآخر . مثاله : هذا العدد اما زوج واما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، لكنه فرد فليس بزوج ، لكنه ليس بزوج ، فهو فرد ، لكنه ليس بفرد ، فهو زوج .

واما الثانى — وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء اكثر من اثنين — فهو مثل قولنا : هذا العدد اما زائد او ناقص أو متساوى ، فاستثناء وجود ايهما كان ينتج نقيض البواقى . كقولك : لكنه زائد فليس بمساوى ولا ناقص . أما لو استثنيت نقيض واحد فيها ، أنتج : منفصلة مركبة من اجزاء البواقى ، كقولك : لكنه ليس بزائد ، ينتج : فهو اما مساوى أو ناقص .

وأما المنفصلة التى تمنع الجمع ولا تمنع الخلو . مثاله : قولنا : هذا الشيىء اما شجر واما حجر ، فههنا استثناء عين أيهما كان ، ينتج نقيض التالى . لأنا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيىء الواحد محال ، لزم من وجود أيهما كان عدم الثانى . واما استثناء نقيض أيهما كان (فانه) لا ينتج شـيئا ، لأنا بينا انه يجوز ارتفاعهما بأسرهما ،

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على عدمه .

واما المنفصلة التى تمنع الخلو ولا تمنع الجمع ، فهمنا يلزم من استثناء نقيض أيهما كان وجود الآخر ، لأنا لما حكمنا بأن ارتفاع الطرفين محال ، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بحصول الآخر ، لأن عند ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الطرف الثانى ، فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع . وذلك محال .

أما (أن) استثناء وجود أيهما كان ، لا ينتج شيئا . لأنا لما حكمنا بأن اجتماعهما جائز ، لم يلزم من وجود احدهما لا وجود الآخر ولا عدمه . فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما ، لا على الآخر ولا على وجوده .

***

قال الشيخ : « قياس الخلف هو ان نأخذ نقيض المطلوب ، ونضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج ، فينتج شيئا ظاهر الاحالة ، فنعلم أن سبب تلك الاحالة ليس تاليف القياس ، ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها احالة نقيض المطلوب . فاذن هو محال . فنقيضها حق »

التفسير : ههنا كلام واضح معلوم . وتحقيقه : أن قياس الخلف : هو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض . ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقيض الآخر ، وعلى صحة احد الأمور الداخلة فى ذلك النقيض . واما صورة هذا القياس : فهى أن تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف اليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج ، فتنتج نتيجة ظاهرة الامتناع ، فيعلم أن سبب ذلك الامتناع ، ليس تاليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، لأن الحق لا يستلزم الباطل . فعلمنا : أن سبب لزوم ذلك المحال : هو نقيض المطلوب ، وذلك النقيض باطل ، فنقيض هذا النقيض — وهو المطلوب — حق .

وانما سمى هذا القياس بقياس الخلف لوجهين :

الأول : ان الخلف هو الرديء من القول . فلما لزم من هـذا التركيب نتيجة باطلة ، لا جرم سمى خلفا .

الثانى : انك فى هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه ، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة . ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب ، فكأن الانسان ذهب الى مطلوبه ، من خلفه لا من قدامه .

***

قـال الشـيخ : « وان شئت اخذت نقيض المحال واضفته الى الحقة (١٩) فينتج المطلوب على الاستقامة »

التفسير : هذا العمل سمى رد الخلف الى المستقيم . ومثاله : انا ندعى ان قولنا : كل انسان حيوان حق . فنقول : ان كذب هـذا صدق نقيضـه وهو قولنا : ليس كل انسـان بحيوان ، ونضـم اليه مقدمة صادقة ، وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، ينتج من رابع الثانى : فليس كل انسان ناطق . وهذا محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا أنه ليس كل انسان حيوانا فكان (٢٠) هذا باطلا ، فنقيضه حق . وهـو قولنا : كل انسان حيوان .

واعلم : ان النتيجة الباطلة وهى قولنا : ليس كل انسان ناطقا ، ان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا : كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقه وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، انتج : ان كل انسان حيوان . على الاستقامة . وهو المطلوب الأول .

***

قال الشيخ : « الاستقراء هو ان ينتج حكمنا (٢١) على كلى لوجوده فى جزئياته كلها او بعضها كما تحكم ان كل حيوان يحرك (٢٢) فكه

---

(١٩) الحقة : ع — (٢٠) فكل : ص

(٢١) حكما : ع — (٢٢) يحرك عند المضغ فكه الأسفل : ع

الأسفل عند المضغ . وهذا لا يوثق به . فربما كان (٢٣) يوجد حيوان مخالفا لما رأيت ، كالتمساح »

التفسير : اعلم : أن الاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته . والقياس هو أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى . واذا عرفت هذا فنقول : الاستقراء على قسمين :

أحدهما : ان يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته .

والثانى : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته .

والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله : « هو الحكم على كلى لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها »

أما القسم الأول : فذاك مثل ما اذا وقع الشك فى ان الناطق هل هو مائت أم لا ؟ فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق ، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى ، ووجدت المائت ثابتا لجميع اجزاء الاستقراء . فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنه مائت ، ثم تنقل ذلك الى الناطق . فتقول كل ناطق حيوان . وكل حيوان اما ماشى أو غير ماشى ، وغير ماشى مائت . ينتج : فكل ناطق مائت . وهو انما يتأتى اذا كان الكلى قابلا لوجهين من القسمة الحاضرة .

واما القسم الثانى : وهو الحكم على الكلى لوجوده فى بعض جزئياته . فهذا لا يفيد الا الظن ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور — وان كان نادرا — بخلاف حال المذكور .

***

قال الشيخ : « واما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود فى الشاهد (٢٤) »

---

(٢٣) كان الحيوان مخالفا : ع

(٢٤) التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود فى مثال الشاهد : ع

التفســير : كان أولى ان يقــال : التمثيل هو الحكم على صــورة بمثل الحكم الثابت فى صورة أخرى . ثم هذا يقع على وجوه أربعة : فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد . كما يقال : انه تعالى عالم بالعلم كما أن الواحد منا عالم بالعلم . والله تعالى موجود ، فيجب أن يكون مختصا بحيز وجهة ، كما أن الواحد منا كذلك . وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغائب . كما يقال : لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الأشــياء لقدر على ايجاد كل الأشياء ، كما فى حق الله تعالى ، وتارة يكون الحاقا لغائب بغائب آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أنه تعالى مريد بالارادة ، فوجب أن يكون عالما بالعلم . وتارة يكون الحاقا لشاهد بشاهد آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أن الواحد منا انما يكون متحركا لأجل قيام الحركة به ، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل قيام الادراك به .

فثبت : ان التمثيل حاصل فى هذه الصور الأربع . وكلام « الشيخ » مشعر بانه مخصوص برد الغائب الى الشاهد . ويمكن ايضا تصحيح كلامه . وهو أن يقال : مراده من الغائب : المشكوك المختلف فيه . ومن الشاهد : المعلوم المتفق عليه . وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقســام الأربعة التى ذكرناها .

***

قــال الشــيخ : « وأوثقه (٢٥) ما يكون المشــترك فيه علة للحكم فى الشاهد »

التفســير : ثم انه بين ضعيف من وجهين :

الأول : ان ذلك المشترك لعلة تكون علة لثبوت الحكم فى الشاهد ، من حيث انه شاهد ، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون علة لثبوت الحكم فى الغائب .

---

(٢٥) وأوثقه ما يكون المتماثل به ، او المشترك فيه علة للحكم فى الشاهد : ع .

الثانى : لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ، ويكون علة ذلك الحكم أحد قسمي ذلك المشترك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا .

***

قال الشيخ : « فان لم يكن هذان المانعان ، وصح ان الحكم (معلل بمفهوم القدر المشترك (٢٦)) انقلب التمثيل برهانا »

التفسير : صدق « الشيخ » فيما قال . وذلك لأنا اذا قلنا : عالمية الواحد منا معللة بالعلم ، فوجب أن تكون عالمية الله تعالى ايضا كذلك . يقال : عالمية الواحد منا معللة بالعلم المحدث ، والعلم المحدث يمتنع ثبوته فى حق الله تعالى . أو يقال : العالمية قسمان : عالمية جائزة ، وعالمية واجبة . والعالمية الجائزة هى المعللة بالعلم ، اما عالمية الله تعالى فهى واجبة ، فلا يلزم تعليلها بالعلم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان توجه هذان السؤالان ، فقد سقط الاستدلال ، اما لو ثبت أن العالمية من حيث هى عالمية ، معللة بالعلم من حيث هو علم ، لا من حيث هى عالمية جائزة ، انقلب هذا التمثيل برهانا . لأنا نقول : عالمية الله تعالى عالمية ، وكل عالمية فهى معللة بالعلم . ينتج : أن عالمية الله تعالى معللة بالعلم .

***

قال الشيخ : « الضمير (٢٧) قياس يذكر صغراه فقط . كقولهم : فلان يطوف بالليل فهو مختلط (٢٨) وحذف الكبرى اما للاستغناء أو للمغالطة »

---

(٢٦) لعلة : ع

(٢٧) الضمير قياس تذكر فيه صغراه فقط . كقولهم : فلان يطوف ليلا . فهو اذن مختلط . وحذفت الكبرى اما للاستغناء به ، أو للمغالطة : ع

(٢٨) أى مختلط العقل ، مشعوذ .

التفســـــير : أما الذى للاســـتغناء فكما يقال : انه يصح أن يعلم ذات الشىء مع الذهول عن كونه مؤثرا فى كذا ، فوجب أن تكون ذاته مغايرة لمؤثريته . فالمنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة : هو تلك المقدمة ، مع مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران . الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية ، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها . وأما الذى بكـــون الغرض من الحذف ايقاع المغالطة ، فهو أنا اذا قلنا : فلان يطوف بالليل فهو مختلط ، كان ذلك موهما بصـــحة هذه النتيجة . أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا : وكل من طاف بالليل فهو مختلط ، فههنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية . واذا وقف العقل على كذبها ، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة ، فلا جرم وجب حذف الكبرى ههنا ، ليبقى الظن المتأكد .

الفصل الخامس

فى

أنولوطيقا الثانية

Analytica posteiora

قال الشيخ : « المقدمات التى منها تؤلف البراهين : هى المحسوسات . كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والسقمونيا (١) تسول الصفراء . والأوليات . كقولنا : الكل اعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيىء واحد متساوية . والمتواترات . كقولنا : ان مكة موجودة »

التفسير : اعلم : أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية ، والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . والموقوف على المحال محال . فكان يلزم أن لا يحصل شىء من التصديقات الكسبية . فثبت : أن القول بأن كل التصديقات كسبية ، يمنع من كون الشىء منها كسبيا . وما أدى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا ، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا . ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهى الى تصديقات غنية عن الاكتساب .

---

(١) السقمونيا : Convolvulus Scammonia وهو نبات له اغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد طولها نحو من ثلاثة اذرع أو أربعة ، عليها رطوبة تدبق باليد وشىء من زغب وله زهر أبيض مستدير ثقيل الرائحة . وأفضله ما جلب من انطاكية . ومتى أعطى منه أكثر من ثلثى درهم أسهل اسهالا عنيفا جدا . (راجع « مفردات » ابن البيطار ، جـ ٣ ص ١٧ ص ٢٠)

فنقول : انها اما أن تكون باسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما .

***

أما المستفادة من العقل المحض فهى الأوليات ، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول . وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها ، كافيا فى جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع أو سلبه عنه ، فتلك القضية هى المسماة بالأولية ، وانما سميناها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك الموضوع ، من غير توسط شيىء آخر ، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول .

أما القضية المكتسبة . فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط ، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذى هو الحد الأصغر ، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا اولا ، بل حملا ثانيا .

واذا عرفت هذا فنقول : ههنا سؤالات :

السؤال الأول : أن يقال : ان هذه القضية الأولية . ان كانت من لوازم العقل ، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ، وأن تكون هذه القضايا حاضرة فى الذهن خاطرة بالبال أبدا ، وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية .

الجواب : انا لا نقول : ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا ، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم . بل نقول : ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها فى العقل ، فاذا لم يحضر هذان التصوران فى غريزة العقل ، فقد فات شرط الايجاب . فلا جرم يفوت الأثر .

السؤال الثانى : وذهب « الشيخ » ان القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية فى القوة والجزم . ثم انه فرق بين

الاوليات والمشهورات بطريق ، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر .

اما الفرق بين الأوليات والمشهورات . فقال : انا نفرض أنفسنا كأنا خلقنا الآن ، وما خالطنا احدا ، وما شاهدنا شيئا ، وتدرنا زوال موجبات الالف والعادة عن أنفسنا ، ثم انا نعرض فى هذه الحالة على عقلنا : أن الواحد نصف الاثنين ونعرض (٢) أيضا على عقلنا فى هذه الحالة : أن الكذبْ قبيح . فانا نجد عقلنا فى هذه الحالة جازما بالأول ، ومتوقفا فى الثانى . فعلمنا : أن الجزم بأن الكذب قبيح ، ليس الا لأجل الالف والعـــادة .

قـــال : **واما الفـــرق بين الأوليات وبين الوهميات** . فهـــو مثل قولنا : كل موجود فهو فى جهة . فههنا (٣) الوهم قد يساعد عـــلى التصديق بما ينتج نقيض حكمه ، والعقل ليس كذلك ، فعلمنا : أن الوهم كاذب . ومثاله (٤) أن نقول : كل ما حصل فى حيز وجهة فلابد وأن يتيمز يمينه عن يساره ، وفوقه عن تحته ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن فليس بواجب . فالوهم يساعد على هذه المقدمات . ولا شك أنها تنتج : أن كل ما كان مختصا بالجهة ، فهو ليس بواجب الوجود لذاته . فاذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون مختصا بالجهة ، فههنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم . فعلمنا : انه كاذب . وأما حكم العقل فانه لا يكون كذلك . فلا جرم . علمنا : أن حكمه صادق .

هذا غاية كلام « الشيخ » فى تقرير هذين الفرقين .

وعندى : أن ذلك ضعيف جدا .

اما الفرق الأول : فبيان ضعفه : أن نقول : هل تدعى أن القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة فى القوة والشدة الى حد قوة الأوليات أو لا تدعى ذلك ؟ فان لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة ، وان ادعيت ذلك فنقول : ان هذا الفرق لا يزيل هـــذا الاشتباه . وبيانه من وجوه :

---

(٢) وعرضنا : ص (٣) فهو أن : ص
(٤) مثاله : ص

الأول : ان أقصى ما فى الباب : اما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا الا (أن) فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو ، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما ، فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض . فاذا سلمت أن حصول الالف والعادة مما يوجب قياس (٥) الأوليات بغيرها ، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الالف والعادة لا يوجب زوالها ، فحينئذ نقول : انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الأمور الخارجة ، فلعلها مازالت بل بقيت . وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض ، فوجب أن لا تزول هذه التهمة .

الثانى : هب أن فرض الزوال يوجب حصول الزوال ، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة ، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها ، واذا لم يكن له شعور بحصولها ، امتنع عليه أن بفرض ازالتها عن نفسه . ومع قيام هذا الاحتمال ، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال ، فوجب أن لا تزول التهمة .

الثالث : ان العلم بأن هذا الطريق الذى ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات ، يحتمل أن يكون من باب القضايا الحقة ، ويحتمل أيضا أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذى ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : ان (٦) هذا الطريق الذى ذكرتم فى الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق . فالقول بأن البديهات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق ، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات . لكن النظريات موقوفة على البديهيات . فيلزم الدور ، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار .

---

(٥) القياس : ص

(٦) أيضا : ان : ص

الخامس : انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة في قوة البديهيات ، ولا جزئية منها . وذلك لأن قولنا : الظلم قبيح . ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم — فلا جرم يبعد فيه طمع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد — فهذا المعنى حق لا شك فيه . وصحته معلومة في بدائه العقول ، الا أن التقبيح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه في حق الاله المتعالي . عن النفع والضر . واذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك ، فذلك المعنى غير متصور ، فضلا عن أن يكون مصدقا به ، وفضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا جازما . فعلمنا : أن كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل .

وأما الفرق الذي ذكره « الشيخ » بين الأوليات والوهميات .. فنقول : ان اعترفت بأن هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات ، فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق . وان ادعيت المساواة في القوة . فنقول : هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك . فالفرق الذي ذكرتم باطل . أما المقام الأول : وهو أن ذلك باطل : فنقول : الذي يدل على بطلانه : أنا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود اما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم ، بل لا نجد العقل جازما بامتناعه البتة . فثبت : أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة .

وأما بتقدير أن يكون الأمر كذلك . فان الفرق الذي ذكره باطل . وتقريره من وجوه :

الأول : أن نقول : انه انما حكم بفساد حكم الوهم ، بأن الوهم حكم بأن كل موجود في الجهة . لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم . فعلى هذا التقدير ، فانا نعلم ان حكم العقل صحيح . اذا علمنا أنه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم . الا أن

هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التى لا نهاية لها ، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شيىء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فى هذه الصورة . فعلى هذا ، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة ، يلزم ان يؤول على علمه بأحكام القضـــايا التى لا نهاية لها ، وعلى العلم بأن شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم . الا أن هذا الشرط متعذر التحصـــيل ، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكا . وذلك يوجب القدح فى البديهيات ، واشتباهها بالقضايا الباطلة .

الثانى : هو انا نجد من أنفسنا جزما قاطعا فى بعض القضايا . ثم انكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم . الا (أن) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة . بل أقصى ما فى الباب : أن يكون معلوما بالاستدلال الدقيق . فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات ، لكانت (٧) صحة المنظريات موقوفة على صحة البديهيات . ويلزم الدور . وهو باطل .

الثالث : فى القدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول .

فثبت بما ذكرنا : أن هذه الفروق ضـــعيفة . وانا لو ســلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات ، لزمنـــا القول بالسفسطة لزوما لاخلاص عنه .

السؤال الثالث : ذكر « الشيخ » فى بيان الأوليات مثالين . وهمــا قولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . واعلم : أن المقدمة الأولية حقــا عندى : هى قولنا : النفى والاثبـــات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فأما قولنا : الكل اعظم من الجزء ، فهو فرع على تلك المقــدمة . وذلك لأنا نقول : ان كان الكل مساويا للجزء ، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر ، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء : كونه موجودا معدوما معا . وهو محال .

---

(٧) لكن : ص

وأما قوله : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكذلك . لأن الأشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد ، كانت حقيقة تلك الأشياء ، وحقيقة ذلك الشيء الواحد : واحدة . ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم في تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء الواحد (أن تكون) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم في تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة ، وأن لا تكون حقيقتها واحدة . فيلزم الجمع بين الوجود والعدم . واذا ثبت هذا فنقول : جزم العقل بهاتين القضيتين انما كان بواسطة تلك القضية الأخرى ، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات . **وهذا كله من القضايا المستفادة من العقل .**

***

وأما المستفادة من الحس . فهي المحسوسات وهي كقولنا : الشمس مضيئة ، والنار حارة . **وفيه سؤالات :**

السؤال الأول : ان الحواس كثيرة الأغلاط . فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا ، والساكن متحركا . فان الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركا ، مع أنه بالعكس . وقد يرى الكبير صغيرا أو الصغير كبيرا ، واذا كان الأمر كذلك ، احتيج في تمييز صوابها عن خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها . وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا ، بل الحاكم الأول هو العقل .

السؤال الثاني : ان الحس لا يعطي الحكم الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين . فانه لا حد للفاسدات ، ولا برهان على الفاسدات . اللهم الا أن يقال : الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات ، الا أن تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية . فظهر بهذا أن قول « الشيخ » في مثال المحسوسات : انها كقولنا : الشمس مضيئة والنار حارة ، ليس كما ينبغي . وذلك لأن قولنا : الشمس مضيئة ، قضية كلية . والحس لا يدرك الكليات . فأما قولنا : هذه الشمس مضيئة ، فهي محسوسة . وكذلك الكلام في قولنا : النار حارة .

السؤال الثالث : ان الحس انما يحس الحاضر الموجود . فأما أن ذلك الشيء يمتنع أن يكون خلافه ، فذلك غير محسوس . وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع به فى البراهين التى لا يطلب منها الا الجزم .

السؤال الرابع : ان الحس لا تعلق له الا بالضوء ، فأما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء ، فذلك غير محسوس البتة . لأن اتصاف الشيء بغيره ، اما أن يكون أمرا نسبيا لا وجود لــه فى الخارج ، أو ان كان موجودا لكنه ليس من المبصرات . فثبت بما ذكرناه : أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض ، بل حصولها ليس الا من العقل . والحس جار فى هذا الباب مجرى الخادم والآلة .

***

وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل . فهى نوعان :

النوع الأول : المجربات . وذلك لأنا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدما ، حكمنا بكــون احــدهما علة للآخــر . كقــولنا : **السقمونيا** يسهل الصفراء . **وفيه سؤالات :**

السؤال الأول : ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا أو عدما ، فقد يدور مع الفصل المقوم لنــوع تلك العلة ، والخاصــة المساوية له ، ولشرط تاثيرها فى المعلول . مع أن شيئا من ذلك ليس بعلة .

السؤال الثانى : كما أن المعلول يدور مع العلة وجودا أو عدما ، فالعلة أيضا تدور مع المعلوم المساوى لها وجودا أو عدما . فالدوران مشترك بين الجانبين ، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين . والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا (٨) بيان أن التمثيل لا يفيــد العلم بالعلية ، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة . الا الطرد والعكس . وهذا من العجائب .

---

(٨) حين حاولوا : بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعامية ، ثم انهم ذكروا أن ... الخ : ص

السؤال الثالث : ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا أسود . فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج ، ولم يسمع بوجود سائر البلاد . فهل له أن يحكم بان كل انسان أسود ؟ ولما لم يجز ذلك ، علمنا فساد هذا الاعتبار .

السؤال الرابع : ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها الا بعد مقدمات كثيرة . مثل : ان يقال : هذا الجسم الحادث لابد له من سبب . وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او أمرا حالا فيه ، أو امرا هو محله ، أو امرا مباينا عنه . ولا جائز أن يكون المؤثر نفس الجسم ، ولا ما يكون محلا له ، ولا ما يكون مباينا عنه . ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر الى الأمر المباين ، الا اذا علمت أن اله العالم موجب بالذات ، لا فاعل مختار ، لأن بتقدير كونه فاعلا بالاختيار ، فلعلة أخرى (هى) عادته وطرد سنته ، بايجاد ذلك الأثر عقيب ذلك السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير . فثبت : انه لا يمكن اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات .

ثم يقال : المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر ، ويمتنع أن يوجد فى ذلك المحل ما يمنعه من التأثير .

ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة ، نعلم أن ذلك الأثر ، انما صدر عن ذلك المؤثر . فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة ، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادىء الغنية عن الحجة والبرهان ؟

السؤال الخامس : وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية . ان كان غنيا عن البرهان ، كان ذلك من الأوليات ، فلم يمكن جعلها قسما آخر سوى الأوليات ، وافتقر الى برهان آخر ، فحينئذ لا يكمن جعلها من المبادىء .

***

النوع الثانى من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس : الحدسيات :

***

قال الشيخ : « ومثاله : ما نشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس . وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من الشمس »

التفسير : هذا أيضا فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :

الأول : ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والعكس . وقد عرفت أنه لا يفيد الظن ، فضلا عن اليقين .

الثانى : ان العلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القرب والبعد من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفادا من الشمس ، فان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات ، فلا يمكن جعله قسما آخر . وان كان محتاجا الى البرهان . فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان ؟

الثالث : قال « ابن الهيثم المصرى » : « ان هذا القدر لا يدل البتة على أن نور القمر مستفاد من الشمس ، لاحتمال أن يكون احد نصفى كرة القمر مضيئا بالطبع ، ونصفه الثانى يكون مظلما بالطبع . ثم ان كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه . وعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ، ونصفه المضىء الى فوق بالتمام . وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضىء ، مقابلا لنا ، بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها . وكلما ازداد بعده عن الشمس ، ازداد نصفه المضىء ظهورا لنا . فاذا صار مقابلا للشمس ، صار نصفه المضىء بتمامه ، مقابلا لنا . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان — بحسب قوته وبعده من الشمس — أن يكون نوره مستفادا من الشمس »

ثم قال : « الدليل المعتمد فى هذا الباب : زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف » وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق .

فان قال قائل : جرم القمر بسيط ، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر مظلما . **فنقول :** لا نسلم أنه بسيط . وما الدليل عليه ؟ فان الدليل الذى ذكرتموه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى الفلك الأقصى فقط .

سلمنا : انه بسيط . الا أنه لا يمتنع مما ذكرناه . والدليل عليه : المحقق الذى يرى في وجه القمر . ثم هب أن كل ذلك صحيح ، الا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس ، الا مع هذه المقدمة . وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض ، فكيف يمكن جعلها من مبادىء البرهان ؟

***

النوع الثالث من المقدمات التى قيل : انها من المبادىء : مقدمات قياساتها معها . وهذا النوع كان يجب أن يذكر فى القضايا المستفادة من العقل المحض .

قال « الشيخ » : وهذا مثل علمنا بان الأربعة زوج .

فان هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك ، بل هذه (٩) المقدمة انما تعلم بواسطة الحد الأوسط ، الا ان ذلك الأوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه ، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا . وتقريره : أنا نعلم أن كل اربعة فانها تنقسم لقسمين متساويين ، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج ، فنحن انما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بانها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساوين ، حتى يقال : العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، أوجب العلم بكونها زوجا . اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

---

(٩) فى هذه : ص

بقسمين متساويين ، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، هو نفس العلم بكونها زوجا . وحينئذ يبطل هـذا الكـلام

فان قالوا : الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين ، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال . **فنقول :** فاذا كان المراد من الزوجية ، ما ذكرتم ، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة ، فضلا عن أن يكون مصدقا بها ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا . فانا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

***

النوع الرابع من المقدمات التى قيل : انها من المبادىء : المتواترات . وهى كقولنا : ان « مكة » موجودة . واعلم : ان « الشيخ » لم يستقصى فى شيىء من كتبه الكلام فى حقيقة الخبر المتواتر .

قال الشـــارح : للمتواتر شرطان :

احدهما : أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محســوس . مثل أن يقولوا : رأينا محمدا . وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، لم يفد هذا الاخبار العلم . وذلك لأن ذلك الأمر ان كان معلوم الصحة فى بديهة العقل ، كانت صحته معلومة من بديهة العقل ، لا من ذلك الخبر ، وان لم يكن معلوم الصحة فى بديهة العقــل ، لـم يفد ذلك الاخبار علما . فان أهل المشرق والمغرب . لو اتفقوا على الأخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل .

والشرط الثانى : بلوغ المخبرين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واعلم : انه ليس لتلك الكثرة حد معين . وذلك أن كل عدد يفرض . فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد ، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد . وأنه لا يتفاوت حال هـذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته .

واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم ، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد .

وهذان الشرطان كافيان فى حصوله ، اذا قال المخبرون : نحن شاهدنا ذلك . فأما ان قالوا : نحن سمعنا أقواما آخرين أخبروا انهم سمعوا أقواما آخرين أنهم أخبروا : انهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس . وذلك مثل اخبار اهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد — عليهم السلام — فههنا لابد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه (هل) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب ، مثل حال هؤلاء الحاضرين ؟

فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر .

***

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ان خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه . فالاخبار يدل على وجود ذلك الاحساس ، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس ، فالتواتر دليل الدليل . فكان جعل المتواترات قسما واقعا فى مقابلة المحسوسات خطأ .

السؤال الثانى : انا بينا أن أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات . وأنت تعلم أن المحسوسات اشخاص فاسدة ، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات ، ولا برهان عليها . فكان دخول المتواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة .

السؤال الثالث : انه لانزاع فى انه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب . ولا نزاع فى أن اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب . فاذا كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد ، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك ، وجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ، كما كان حاصلا حال الانفراد . وذلك يفيد القطع بانه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب . ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التـــام .

السؤال الرابع : انه اما أن يقال : حصل فى الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب ، أو يقال : ليس الأمر كذلك . **والأول** : باطل لأنه لا عدد بعينه الا وحال ذلك العدد نقصان واحد ، أو اثنين (ونقصان واحد أو اثنين) مساوى لحاله فى جواز الاقدام على الكذب . **والثانى** : يوجب القدح فى التواتر . وذلك لأنه اذا لم يكن شيىء من الأعـداد المعينة ، له صلاحية ايجاب هذا العلم ، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد الذى حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقينى ؟ وحينئذ لا يبقى عليه تعويل .

السؤال الخامس : هب أن أهل التواتر اذا قالوا : شـاهدنا الشيىء الفلانى أو سمعنا الكلام الفلانى ، فانه يفيد العلم بحصوله . اما اذا قالوا : راينا أقواما اخبروا أنهم راوا اقواما آخرين اخبروا انهم شاهدوا الشيىء الفلانى كاخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القـرون الخالية . فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا ؟ وذلك لأن هذا الخبر لا يفيد اليقين ؟ الا (اذا) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان بالغا فى الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب . لكن علمنا بأن المخبرين كانوا كذلك ، علم بصفة من صفاتهم ، وبحال من أحوالهم . والعلم بصفة الشيىء مشروط بالعلم بذاته . فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين ، فكيف يمكننا أن نعلم انهم بالغين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم . ومعلوم أن اخبار هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين . فاذا وقع الشك فى الأصل ، فكيف يبقى اليقين فى الفرع ؟

السؤال السادس : هب ان التواتر يفيد العلم الا أنا توافقنا عـلى انه ما لم تحصل هذه الشرائط المذكورة ، لم يكن التواتر مفيدا للعلم . واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض العقل ، فلولا (١٠) أن

---

(١٠) المؤلف يشير الى القضية المشهورة فى علم الكلام وهى هل العقل أصل النقل ، أم النقل أصل العقل . وقد تحدثنا فيها فى مقدمة الكتـاب .

العقل يراعى هذه الشرائط ، والا لما حصل العلم . فيرجع حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر ، واستعان بحس البصر فى أن رأى تلك الكثرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين . ثم اعتبر مقدمات اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر ، ثم استنتج العلم من مجموع هذه الأمور . وحينئذ يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل . فان بديهة العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه ، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ، يمتنع . الا اذا كانوا صادقين ، وكان الحاكم بذلك هو بديهة العقل .

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة مقدمة بديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات ، امتنع أن يقال : ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات .

فهذا هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادىء . والله اعلم . ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادىء ليس الا المقدمات البديهية .والله اعلم .

***

واعلم : ان ههنا مقدمات قد يغلب على بعض الطباع العامية انها قوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة ، فيجب التنبيه عليها . وهى سؤالات صعبة على التواتر :

المقدمة الأولى : ان من ادعى أمرا من الأمور . فربما قيل له : انكر له مثالا . فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل . ومثاله : أنه تعالى ليس فى الحيز والجهة . فربما قيل له : انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات ، فكان القول به باطلا . واعلم : أن هذا الكلام باطل . لأن كون الشيء حقا فى نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير ، والا لزم أن يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ، ويلزم الدور . وهو محال . فثبت : أن حصول الشيء فى نفسه لا يتوقف على حصول نظير ه . واذا كان كذلك ، لم يلزم من عدم النظير قدح فى حصوله .

المقدمة الثانية : قولهم : صحة الحكم على الشيء ، تقتضى صحته على مثله . لأن المثلين حكمهما حكم واحد . وهذا أيضا ضعيف . لأن المثلين لابد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه ، والا لزم أن يكون احد المثلين عين الآخر . وذلك محال . واذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عدمى ، والقيد العدمى لا مدخل له فى التأثير .

المقدمة الثالثة : انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا واثبات عدد لا نهاية له قالوا : ليس عدد أولى من عدد . فاما أن لا يوجد العدد أصلا ، أو يوجد عدد لا نهاية له . ثم تارة يقولون : لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه ، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا . وأخرى يقولون : لكنه وجد العدد ، فوجب أن يوجد عدد غير متناه .

مثال الأول : قولهم : لو كان الاله أكثر من واحد ، لم يكن عدد أولى من عدد . فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة لا نهاية لها — وهو محال — واما أن لا يوجد الا اله واحد — وهو المطلوب — .

ومثال الثانى : أن يقال : ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثانى . فاما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات . فهو باطل . لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته ، واما يتعلق بالكل — وهو المطلوب — .

واعلم : أن هذه المقدمة ضعيفة . لأن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . ان كان المراد منه : عدم هذه الأولوية فى الذهن . فهذا مسلم ، الا أن هذا لا يفيد الا توقف الذهن وبلد العقل ، وان أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع . ولابد من الدلالة عليه .

المقدمة الرابعة : انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهنى بالامكان الخارجى . ومثاله : أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم قديم أو حادث ، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل . وقال : يجوز أن يكون قديما ، وأن يكون حادثا . فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى ، أما فى الخارج فهذا الجواز مفقود . لأنه اما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا .

وأما الجواز الخارجي فهو كقولنا : هذا الجسم يجوز أن يبقى في مكانه ، ويجوز أن ينتقل عنه . فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جـواز خارجي ، بمعنى : أن العقل قاطع بأنه لا امتناع في وجود هذه الحالة ، ولا امتناع في عدمها . فثبت : أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثاني ؛ فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق .

المقدمة الخامسة : ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم عـلى الوجوب المتأخر عن الوجود . فانا اذا حكمنا على شيىء بأنه ممكن في وجوده وعدمه . فربما قيل : ادعاء هذا الامكان محال . لأن هذا الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه ، فوجب أن ينافي امكان عدمه ، لأنه حال كونه موجودا يمتنع أن يكـون معدوما . فكيف يعقل أنه في هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما ؟ واما ان كان معدوما . فعدمه ينافي وجوده ، فوجب أن ينافي امكان وجوده . واذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم ، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول امكان الآخر ، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان .

والجواب عنه : ان هذا مغالطة . وذلك لأن الوجوب وجوبان : وجوب متقدم على الوجود ، ووجوب متاخر عن الوجود . اما الوجوب المتقدم على الوجود ، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود ، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده . حالة تقدمه على وجوده . وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود ، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشيىء اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه ، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب . وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه . فثبت : أن الوجوب الأول متقدم على الوجود ، وأن الوجوب الثاني متأخر عن الوجود .

واذا عرفت هذا فنقول : هذان الوجوبان غير متلازمين ، لأنـه لا يبعد أن تكون حقيقة الشيء من حيث انها هي ، قابلة للوجـود

والعدم ، الا أنها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم . واذا ثبت هذا فنقول : انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول ، وانتم أثبتم الوجوب بالمعنى الثانى . ولا منافاة بين الأمرين .

فهذه دقائق متى تنبه الانسان لها ، سهل عليه الخلاص عن كثير من الأغلاط . والله اعلم .

وليكن ههنا آخر كلامنا الملخص ، فى تقرير المقدمات التى هى المبادىء .

***

قال الشيخ : « واحق البراهين باسم البرهان : ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الاكبر في الأصغر . كقولنا : هذه الخشبة تعلق بها النار ، وكل خشبة تعلق بها النار ، فهى محترقة ، فهذه الخشبة محترقة . والذى يعكس هذا يسمى دليلا »

التفسير : العلم بثبوت الأوسط للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للاصغر . فالبرهان لا يكون برهانا ، الا اذا كان كذلك . ثم ان هذا على قسمين :

احدهما : ان يقال : كما ان ثبوت الأوسط للاصغر فى الذهن ، أوجب ثبوت الأكبر للاصغر فى الذهن . فكذلك ثبوت الأوسط للاصغر فى نفس الأمر ، هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر فى نفس الامر .

والثانى : ما لا يكون كذلك .

اما القسم الأول : فهو أكمل البراهين ، لأن على هذا التقدير (تكون) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية . ومثاله : ما ذكره « الشيخ » فان الأصغر هو الخشبة ، والأوسط هو مماسة النار ، والاكبر هو الاحتراق ، فحصول هذا الأوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق — الذى هو الاكبر — للخشبة — التى هى الأصغر — .

ثم ههنا دقيقة : وهى أنه فرق بين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر في نفسه ، وبين ان يقال : الاوسط علة لحصول الاكبر فى الاصغر . فانا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الاكبر ، الا أنه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذى هو علته فى الأصغر . فههنا البرهان يكون برهان اللم . لأجل أن الاوسط وان كان معلولا لوجود الاكبر . الا أنه علة لحصول ذلك الاكبر فى الاصغر .

واما القسم الثانى : وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الاكبر فى الاصغر فهذا هو المسمى ببرهان الان . كقولنا : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق فقد مسته النار . فان كونه محترقا ، ليس علة لتعلق النار به ، بل معلولا له .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : **القسم الأول اقوى من القسم الثانى . وبيان هذه القوة من وجهين :**

الأول : ان برهان اللم حصل فيه كون الأوسط ، علة لحصول الاكبر فى الاصغر فى الذهن وفى الخارج معا . وأما برهان الان (فقد) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج ، فلا جرم كان برهان اللم اقوى .

الثانى : ان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة .

***

قال الشيخ : « البرهان فى العلوم انما يتالف من مقدمات ذاتية المحمولات اى محمولاتها امور مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان او خاصية لها او لجنسها من غير ان يعم (جنسها) كالاستقامة للخط والمساواة له . والكبريات فى البراهين اكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى »

التفسير : اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمطالب ، والمبادىء . والمراد من المبادىء : المقدمات التى بها يبرهن على

صحة المطلوب . واتفقوا : على أن محمولات المقدمات البرهانية ، يجب أن تكون ذاتية ، الا انه يجب عليك أن تعرف أن الذاتي له تفسيران : أحدهما : أن يكون جزءا من الماهية ـ وهو المراد من قولنا : الذاتي هو المقوم ـ والثاني : المحمول الخارج عن الماهية ، الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر اعم منه ، ولا بسبب امر اخص منه . اما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه . فكقولنا : الحيوان متحرك ، فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركية ، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا . واما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه . فكقولنا : الحيوان ضاحك ، فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك ، لا لأنه حيوان ، بل لأنه انسان . وكونه انسانا اخص من كونه حيوانا . واذا عرفت هذا فنقول : المحمول الخارجي الذي يعرض للماهية بسبب أمر اعم منه أو بسبب أمر اخص منه ، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا . واما المحمول الخارجي الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر اخص منه ، فهذا نسميه بالعرض الذاتي .

واعلم : أنه فرق بين ان يقال : هذا المحمول اعم من هذا الموضوع ، وبين ان يقال : هذا المحمول عرض لهذا الموضوع ، بسبب امر أعم من هذا الموضوع . فالشرط في كون العرض ذاتيا للموضوع : أن لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب أمر اعم من ذلك الموضوع . فأما ان كان ذلك العرض اعم من ذلك الموضوع ، فذلك مما لا بأس به .

واذا عرفت هذا فنقول : محمول المطلوب البرهاني لا يجوز أن يكون ذاتيا ـ بمعنى الذاتي المقوم ـ لأن محمول المطلوب البرهاني لابد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه . فثبت : ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن أن يكون ذاتيا ـ بمعنى الذاتي المقوم ـ بل يجب أن يكون ذاتيا ـ بالتفسير الثاني ـ ثم نقول : وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ، ولا يمكن ان يكون محمول كلتى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وذلك لأنه اذا كان الأكبر مقوما للاوسط ، وكان الاوسط

مقوما للاصغر ، كان الاكبر مقوما بمقوم الاصغر . ومقوم المقوم : مقوم ، فيلزم أن يكون الاكبر مقوما للاصغر ، فيلزم أن يكون محمول المطلوب البرهاني : مقوما لموضوعه . وقد قلنا : ان ذلك محال . ولما بطل هذا القسم بقي القسمان الباقيان . وهو أن يكون المحمول في كلتى المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني ، أو يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني ، حتى يندفع المحذور المذكور .

***

بقي ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب . وهو أن « الشيخ » قال : « والكبريات في البراهين اكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني »

ولقائل ان يقول : ما السبب في ان خصص « الشيخ » هذه الاكبرية بالكبرى دون الصغرى ؟ والجواب : انا بينا فيما تقدم : أن أقوى مقدمتي القياس هي الكبرى . فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوما للاوسط — وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر — فههنا ان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الأصغر بينا ، كان العلم بثبوت ذلك الاكبر لذلك الاصغر بينا . وحينئذ يصير القياس لغوا . وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير بين ، فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر ، وحينئذ يصير هذا الاوسط أكبر ، ويصير الاكبر الأول لغوا . فعلمنا : أنه متى كان الاكبر مقوما للاوسط ، وكان الأوسط عرضا ذاتيا ، كان هذا القياس كاللغو .

وأما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط ، وكان الاوسط مقوما للاصغر ، فههنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتي القياس . وذلك لا يوجب صيرورة النتيجة معلومة . فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به . فظهر : أنه متى كان محمول احدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا ، فان الأولى أن يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى .

***

قــال الشــــيخ : « لكل علم برهاني شيء هــو موضــوعه . كالمقدار للهندسة . ومبادىء له مقدمات او حدود . وما كان من المبادىء غير بين بنفسه (فانه يجب أن) يبين في علم آخر . ومسائل هي المطلوبات. (وربما صارت المطلوبات) مقدمات لمطلوبات اخر »

التفسير : هذا الكلام فيه تشوش قليل ، الا أن الغرض منه معلوم وذلك لأننا قد ذكرنا : **أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضــوعات ، والمبادىء والمطالب .**

اما الموضوع . فهو الذى يبحث فى ذلك العلم عن اعراضه الذاتية . وقد علمت : أن العرض الذاتى ما هو ؟ ومثاله : المقدار للهندسة . فان المقصود من علم الهندسة : البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار .

وأما المبادىء . فهى المقدمات التى بها يمكن اقامة البرهان عــلى المطالب . وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة ، فانه لا يمكن اثبــات المطلوبات بها . وتلك المقدمات لا يكمن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ، ولا تحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادىء هى هذان القسمان :

احدهما : الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ، ولماهية موضــوع المقدمات ولماهية محمولاتها (١١)

والثانى : تلك المقدمات .

فهذا هو المراد من قوله : « ومبادئه مقدمات أو حدود » وتقــرير الكلام : ومبادىء للعلم . وهى اما مقدمات ، او حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات وأما قوله : « وما كان من المبادىء غير بين بنفسه ، فبين فى علم آخر » فاعلم : أن غرض « الشيخ » منه : اجــراء الكــلام على سبيل الأغلب . فاما على العموم الحقيقى فليس بصواب . وذلك

---

(١١) محمولها : ص

لأن المبادىء اما أن تكون مبادىء لجميع مسائل ذلك العلم ، واما ان تكون مبادىء لبعض مسائل ذلك العلم . فاما الذى يكون مبدا لجميع مسائل ذلك العلم ، فان لم يكن بينا بذاته فلابد من تبينه . ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم ، لأنا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم ، لزم كون الشىء الواحد مبدأ لنفسه . وذلك محال . فلم يبق الا أن يبين فى علم آخر . ثم ذلك العلم الآخر ، اما أن يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم ، او لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا وقع الدور ، لأنا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر . فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ ، افتقر كل واحد منهما الى الآخر ، فلزم الدور . وهو محال . فثبت : انه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم الا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنيا فى ثبوته عن هذا العلم . ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلومية من هذا العلم . فاما ان كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم ، بل لبعض مسائله . فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه ، بشرط أن لا يدور . وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفى ببعض مسائله .

ثم ان ذلك البعض من مسائله (ما) يفى باثبات هذا المبدأ ، ثم ان هذا المبدأ يفى باثبات مسائل اخرى غير الأولى . وبهذا الطريق يمكن اثبات شىء من مبادىء علم فى ذلك العلم نفسه .

وأما قوله : « ومسائل هى المطلوبات »

فاقول (١٢) : لما ذكرنا أن اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادىء والمطالب .

فـ « الشيخ » (لما) ذكر بعض احوال الموضوعات والمبادىء اردفه (١٣) بهذا الكلام . وهو كلام فى المطالب — وهى المسائل — وذكر : أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات اخرى . والأمر

---

(١٢) قال المفسر فاقول : ص (١٣) وارفه : ص

كما قاله ، لأنا اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة ، فاذا حصلت تلك النتيجة ، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر .

ثم هونا بحث . وهو أنه لا شك أن القضية التى تكون نتيجة لقياس ، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر . الا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر ؟ فان الامكان ان كان من اللوازم ، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية . ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات ، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات ، فاذن يحصل هونا عال ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها . وذلك محال .

ويمكن أن يقال : لها أوائل — وهى البديهيات — لكن لا آخر لها . والبرهان انما قام على أنه يجب أن تكون للعال والمعلولات علة أولى ، ليس قبلها شىء . ولم (١٤) يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شىء . والله أعلم .

***

قال الشيخ : « المطلب بهل ؟ يتعرف حال (١٥) الوجود او العدم ؟ والمطلب بما ؟ يتعرف حال شرح الاسم . فان كان الشىء موجودا ، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه . والحد من أجناس وفصول ، والرسم من اجناس وخواص . والمطلب بكيف (١٦) ؟ يطلب حاله ، وبالأى ؟ يطلب خاصيته التى يتميز بها ، وبلم ؟ علته »

التفسير : ذكر « الشيخ » فى سائر كتبه : أن المطالب كثيرة الا أن اصولها أربعة : اثنان للتصور ، واثنان آخران للتصديق .

فأما اللذان للتصور : فهو قولنا «ما» وقولنا «أى» أما مطلب «ما» فتارة يطلب به شرح الاسم ، وتارة يطلب به شرح الحقيقة . أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه ، فانه يقول :

---

(١٤) أما ما لم يقم على : س   (١٥) حال : ع
(١٦) بالمكيف : ع

ما هو ؟ ومراده : ان يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا أن الملاك (١٧) شيء موجود في نفسه . فيقول : ما هو (١٨) ؟ ومراده : انه يذكر على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته . ثم ان « الشيخ » ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة اما أن يكون بالحد أو بالرسم . وذلك لأن تعريف الحقيقة اما أن يكون بالأجزاء المقومة لها ، واما أن يكون بالأمور الخارجة عنها ، واما أن يكون بما يتركب من القسمين .

اما التعريف باجزاء الماهية . فاما أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها — وهو الحد التام — أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص — وهو الحد الناقص — وأما التعريف بالأمور الخارجة — فهو الرسم الناقص — وأما التعريف بما يتركب من القسمين — فهو الرسم التام — .

واما مطلب أي . فالمراد منه : طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور . كما اذا قيل : اى حيوان هو ؟ فان المراد منه : ان يبين له : ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانا . **فهذان المطلبان معدان نحو التصور .**

اما المطلبان المعدان نحو التصديق .

فاحدهما : مطلب هل . وهو على قسمين .

احدهما : هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم ؟ وهذا يسمى بالهل البسيط .

والثاني : هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية ؟ وهذا هو الهل المركب .

واعلم : أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل ، فان الشيء ما لم يتصور معناه ، لا يمكن أن يقال : هل هو موجود أو معدوم ؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط ، لأن الشيء ما لم

---

(١٧) الملك : ص

(١٨) ما هو مراده انه : ص

يعلم أنه موجود ، استحال أن يقال : ما حقيقته ؟ وما ماهيته ؟ فإن المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة .

وأما مطلب لم ؟ فهو أيضا على وجهين : وذلك لأنه اما أن يطلب به لمية الحكم الذهنى ، أو لمية الموفي نفسه . مثال الأول : لم قلت : ان الأمر كذا ؟ فههنا اذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاه . ومثال الثانى : ان يقال : لم كان الأمر فى نفسه كذلك ؟ فههنا ما لم يذكر للسبب المؤثر فيه فى نفس الأمر ، فانه لا يخرج عن العهدة .

ثم قال « الشيخ » فى سائر كتبه : « وههنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة . وهى قولنا : أين ؟ ومتى ؟ وكيف ؟ وكم » (وهى) (١٩) فى الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب . وأما فى هذا الكتاب ، فانه ذكر مع هذه الأربعة مطلبا خامسا ، وهو مطلب كيف ؟ وترك البواقى . فان كان انما ترك البواقى لأنها فى الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب ، ومطلب كيف أيضا كذلك ، فلم ذكره ؟ وان كان انما ذكر مطلب كيف ، لأنه فى الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل ، فلم ترك مطلب كم وأين ومتى ؟ فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقى ، فالنسب فيه غير معلوم .

---

(١٩) الا أنها فى الحقيقة : ص

الفصل السادس

فى

طوبيقا

Topica

وهو القياس الجدلى .

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة » الى آخر الفصل (١)

قال المفسر : اعلم : أن هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

فى

تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة . وهى

البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر

من الناس من قرر هذا الحصر ، فقال :

---

(١) « والقياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة التى يراها الجمهور وأرباب الصنائع ، فربما كانت اولية وربما كانت غير أولية تحتاج ان تبين . وربما لم تكن صادقة وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة أو كاذبة ، وأولية وغير أولية ، بل من حيث هى مشهورة كقولهم : الكذب قبيح . فأما السائل من الجدلين فله أن يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب وان لم تكن مشهورة . والمشهورات التى ليست بأولية ولم يتم عليها برهان من جملة الصادقة فيها فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد ، حتى لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا وشكك نفسه فيها أمكنه أن يشك ، ولا يشك فى الأوليات » (نص عيون الحكمة)

القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت ـ وهو البرهان ـ أو من مقدمات اكثرية الثبوت ـ وهو الجدل ـ أو من مقدمات متساوية الثبوت ـ وهو الخطابة ـ أو من مقدمات أقلية الثبوت ـ وهو المغالطة ـ أو من مقدمات ممتنعة الثبوت ـ وهو الشعر ـ

و « الشيخ » زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه :

الأول : ان القياس المركب (مركب) من المشهورات او من المسلمات . ولا شك أنه جدلى . ثم ليس من شروط المشهور أن يكون ، أكثرى الصدق ، بل قد يكون واجب الصدق حقا ، وقد يكون واجب الكذب باطلا . فقد وجدنا قياسا جدليا من غير أن تكون مقدماته اكثرية الصدق .

الثاني : انه اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق . فحينئذ يجب على الجدلى أن ينظر في كل مقدمة : انها هل هي أرجح من المتساوى يسيرا ؟ ويحذر أن تكون صادقة في الكل . ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره .

الثالث : ان الجدلى اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة ، فان كان جدليا فقد فسد قولهم : انه لا يكون جدليا ، اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق ، وان لم يكن جدليا ، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية . وذلك عندهم باطل . فثبت : ان الذى قالوه باطل ، واذا ثبت فساد هذا التقسيم ، فنقول : ان القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس . ومباينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ ، ليس بحسب صورة القياس ، بل بحسب مادته . فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا ، وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا ، وان كان مؤلفا من المطلوبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابيا ، وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة ، كانت سوفسطائية ، وان كانت من المخيلات كانت شعرية .

واعلم : انا اذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق ، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرة بين النفى والاثبات ، بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان .

المسألة الثانية
فى
بيان ان القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات لم سمى بالقياس الجدلى ؟

لقائل أن يقول : ان لفظ الجدلى مشعر بالمنازعة ، والمخاصمة ، فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ، لم يحسن أن يقال : انهما متجادلان ، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلى ؟ فنقول : السبب فيه أمور :

أحدهما : أن المشهورات قد لا تكون حقه . وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة ، فنازع فيها . وان كانت حقة لكن حقيتها غير معلومة بالبديهة . فلا جرم ينازع فيها .

والثانى : ان كل واحد من طرفى النقيض قد يكون مشهورا ، فان من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال ، قال : فى الثبات نبات . وهذه كلمة محمودة مشهورة وان أراد الترغيب فى السفر والحركة ، قال : فى الحركة بركة . وهذه الكلمة أيضا محمودة مشهورة . وهما متعاندان . فثبت : أن التمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات (المشهورة) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور ، الذى تمسك به ، على المشهور الذى عارض خصمه به . وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصمات . ولما كان المعول فى اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات ، ولم (٢) ينفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصمات ،

---

(٢) لم : ص

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل . وهذا بخلاف البرهان ، فإن التعويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض ، فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة . وبخلاف الخطابة فان مدار الأمر فيها على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب ، ويقول له : احسنت واصبت . فان عدل عن هذا الطريق الى والقال ، والمراء والجدال ، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا . وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرضا آخر ، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط ، والقدرة على ايقاع الغلط . فثبت : أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات ، تسمية موافقة للغة .

المسألة الثالثة

فى

تحديد الجدل

قال الغزالى — يرحمه الله — فى كتابه الذى صنفه فى جدل الفقهاء : « **الجدل منازعة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لابطال باطل** »

وهذا التعريف مختل من وجوه :

الأول : ان المقصود من المفاوضة ان كان (٣) هو تحقيق الحق أو ابطال الباطل ، فحصول المنازعة هناك ممتنع . وذلك أن الكلام الذى يذكره احدهما اما أن لا يصير مفهوما للسامع ، أو يصير مفهوما لـه . فان لم يصر مفهوما له ، امتنع أن ينازعه فيه . بل أقصى ما فى الباب : ان يقول : ما فهمت هذا الكلام ، فاذكره بطريق آخر ليحصل (٤) الفهم . واما ان صار مفهوما . فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف أو يتوقف .

فى الأمرين . فان قطع بالصحة فلا نزاع ، وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد . فاذا ذكر الوجه فيه ، عاد التقسيم الأول — وهو

---

(٣) كل : ص — (٤) يحصل : ص

أن المستدل اما أن يفهم ذلك أولا يفهمه ــ فان لم يفهمه لم ينازعه فيه ، بل طالبه بالتفهيم ، وان فهمه ، فاما أن يقطع بالصحة أو بالفساد ،

وبالجملة : فاذا تناظر انسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط ، امتنع أن يقع بينهما منازعة ، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة : اما الاعتراف ، واما التفهيم ، واما التوقف . فثبت : ان المفاوضة لأجل تحقيق الحق وابطال الباطل ، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة .

الثاني : ان تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل . لأن الحكم على الباطل بانه باطل حكم حق ، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق . فثبت : أن تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل .

الثالث : ان الطبيب انما يكون طبيبا لأنه حصلت له ملكة المعالجة ، لا لكونه مشتغلا بالعلاج في الحال . فكذلك المجادل انما يكون مجادلا ، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل . والدليل عليه : أنا لو فرضنا انسانين في غاية الحماقة والبعد عن الفهم . لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل ، وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة . فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل ، مع أن احدا لا يقول : أنهما يتجادلان ، بل يقال : انهما أحمقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

الرابع : ان الجدلي قد يجادل في تحقيق الباطل وابطال الحق . الا ترى قوله تعالى : « **ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا** » (٥) فعلمنا : أنه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وابطال الباطل . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

والصحيح أن يقال : الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، لانتاج نتيجة ظنية . وانما قلنا : حجة ، حتى نتناول القياس والاستقراء ، وأما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل ، فقد شرحناه .

---

(٥) غافر ٤

وأما « الحكيم الأول (٦) » فقال : « الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا ، من مقدمات ذائعة ، وأن يكون اذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا »

ثم قال : « والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ، نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة ، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها »

ثم قال : « وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة حاصلة ابدا ، بل بحسب الممكن . فان الخطيب هو الذى يفيد الاقناع ، لا مطلقا ، بل بحسب الامكان . فكذا ههنا الجدلى هو الذى يقوى على الفعل المذكور ، لا مطلقا بل بحسب الامكان »

المسألة الرابعة
فى
منافع الجدل

اعلم : ان تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات : فيه منافع بالذات ، ومنافع بالعرض .

أما التى بالذات فامور :

الأول ــ وهو الفائدة الكبرى ــ : ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة ، لا تتم الا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد . والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لايتم الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته ، منزه عن الشبيه والضد ، موصوف بصفات الجلال والاكرام . وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة ، ضعفت وتعرضت للزوال ، بأدنى خيال . وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية ، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها ، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجمهور بدلائل

---

(٦) أرسطوطاليس .

مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب ، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة ، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة .

الثانى : ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد ، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، بسبب هذه العقائد ، فربما جاء صاحب البدعة ، وألقى فى قلوبهم شبها مشوشة ، وكلمات واهية . فاذا قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق ، بقياسات مركبة من مقدمات محمودة أو مسلمة ، كان ذلك نفعا عظيما .

والحاصل : أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين ، وجعلناها فى الوجه الثانى دافعة للشبهات التى تزيل العقائد الحقة التقليدية عن قلوب الأكثرين .

الثالث : ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالى بانكار اليقينيات ، الا أنه لا يمكنه انكار المشهورات . لأن منكرها كالمنازع مع أكثر أهل الدنيا . وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبليات ، فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات .

وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات ، فلان الاقدام على الانكار بعد الأقوال يعد عبثا ونقصانا . والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامهما . فثبت : أن انقياد الطبائع العامية للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات ، فوق انقيادها للقياسات المركبة من الأوليات .

الرابع : ان مبادىء العلوم الجزئية لابد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم ، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادىء الى تعرف المطالب . ثم ان تلك المبادىء ان خلت عن الحجة بالكلية ، لم تمل الطباع السليمة (الى) قبولها فيقل الانتفاع بها . وان وقفنا قبولها

على معرفة البراهين اليقينية ، كنا قد كلفنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به ، فلم يبق الا أن نقرر (ترك) تلك المبادىء بقياسات جدلية مقنعة ، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية .

***

واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فامور :

الأول : ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع .

الثانى : ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية ، وحينئذ يحتاج الى ان يركبه عن المقدمات المشهورة ، لينتج أحد النقيضين ، ثم يركب قياسا آخر ايضا من المشهورات لانتاج النقيض التالى ، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح ، وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين .

الثالث : ان الانسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين :

احدهما : ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ، وتمتاز عنها بفروق دقيقة ، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة ، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان . لأن المتشابهين اذا عرفت (الانسان فيهما) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر ، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول .

والثانى : ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها ، اذ المشهور اعم من اليقين ، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية ايضا . وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهانى ، وما منها غير برهانى .

الرابع : ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس ، والصناعة انما تكمل باستفياء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه .

فهذا (هو) الكلام فى منافع القياسات الجدلية .

المسألة الخامسة

فى

تعريف صناعة الجدل على الوجه الذى كان موجودا فى الزمان القديم ، وترجحه على القانون الموجود فى هذا الزمان

اعلم : ان مدار أمر الجدل على السائل والمجيب ، الا أنه كان يراد فى الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان .

وذلك لأن فى عرف هذا الزمان : السائل هو الذى يبتدىء فيسأل غيره عن مذهبه فى مسألة معينة . فاذا أجاب ذلك الغير ، وبين ما هو مذهبه ، كان مجيبا وكان الأول سائلا . ثم ان المجيب يقرأ دليل نفسه ويكون السائل ساكتا . فاذا تمم المستدل كلامه ، جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل ، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذى ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة . **فهذا هو السائل والمجيب فى عرف هذا الزمان** .

وأما فى الزمان القديم ، فما كان الأمر كذلك ، بل الرجل اذا عرف أن له مذهبا مشهورا فى مسألة ، وكان مجيبه انسان آخر . فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة ، كل واحدة منها وحدها . فاذا استوفاها عمد اليها وركبها تركيبا ، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب . فيصير ذلك ملزما مفحما ، ولا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا . وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم .

واعلم : ان المناظرة على هذا الوجه اكثر فائدة ، وادل على قوة الخاطر من المناظرة التى عليها عرف هذا الزمان . ويدل على هذا الترجيح وجوه :

الوجه الأول : ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات ، الا اذا كان ماهرا فى أمرين :

أحدهما : أن يكــون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها ، واقفا (على) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها .

والثانى : أن يكون ماهرا فى تركيب القياسات عن المقدمات .

وبالجملة : فلابد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والضارة له ، حاضرة فى خياله ، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء وأراد .

وأما المجيب فلابد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم ، حتى اذا سئل عن مقدمة ، علم أنه ان سلمها ، ففى أى مسألة يضره تسليمها ، وفى أى مسألة ينفعه منعها . ومعلوم أن مثل هذا السؤال والجواب لا يتأتى الا من الماهر فى الصــناعة ، المحيط بجميع أجزائها ولوازمها القريبة والبعيدة . **وأما مناظرات اهل هذا الزمان** . فالمجيب يقرأ دليله ، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب ؟ والســائل ما لم يسمع ذلك الدليل ، فانه لا يقف على الموضع الذى يضره ، والموضع الذى ينفعه . فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل فى تلك الصناعة .

والوجه الثانى فى الترجيح : أن الالزام والافحام يحصلان ـــ على القانون القديم ـــ فى زمان قصير . لأن المجيب اذا سمع مقدمة ، فلن لم يسلم الطرق النافعة للسائل ، بقى السائل ساكتا ، وان ســلم الطرق النافعة ، فحينئذ يركب السائل قياسا من تلك المسلمات ، ينتج ابطال مذهب المجيب ، ويصـــير المجيب منقطعا فى الحال . فظهر لن المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى انقطاع أحــد الخصمين . **فاما بحسب عرف هذا الزمان** . فالمجيب يقرأ دليله بتمامه ، واذا سمع السائل ذلك ، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية ،

فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة ، فيحتاج المجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا ، ينتج صحة تلك المقدمة ، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالزام ههنا ايضا — اى مقدمة — وبهذا الطريق يطول الكلام ، ويعظم الخصام ، ولا يكاد يظهر توجه الالزام والافحام بوجه ، على واحد منهما .

والثالث في الترجيح : أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و (كان) ذلك الدليل مركبا من مقـــدمات كثيرة ، فهو لا يدرى أنها مسـلمة او ممنوعة . فكان بناء الغرض عليها فاسدا . لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات ، فان منعها الخصم سكت ولم يبن عليها غرضا ، وان سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه . وبهذا التقدير لا يصـــير شيء من أعماله ضائعا عبثا .

فثبت : إن عرف القدماء في المناظرات أكمل من عرف هذا الزمان .

المسألة السادسة
في
(احوال المشهورات وشرائطها)

لما بينا : أن الجدلى انما يركب قياسه عن المشهورات ، وجب علينا ان نبحث عن أحوال هــذه المشـــهورات وشرائطها . وهى كثيرة . **الا انا نذكر بعضها في هذا المختصر :**

فالأول : ان تلك المشهورات لابد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانه ، حتى يحصل اما الاقناع واما الغلبة . فان لم يكن كذلك ، بل كان انما يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو اكثر ، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى جعلها تعليمية . لأن المقصود اذا كان هو الاقناع أو الغلبة ، فهما مقصودان خسيسان . فتوقفهما على الأمور الكثيرة التى لا تتم الا بالأيام والمجالس يكون عبثا .

الثانى : يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها ، ويحفظ أضدادها ونقائضها . فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شنيعا ، ينتفع به فى قياس الخلف فى الجدل .

الثالث : المشهور قد يكون مشهورا جدا ، وقد يكون قريبا من المشهور . ولكنه لا يتاكد الا اذا تايد بمثال ، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه ، الا أنه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى اول وهلة . والسبب فيه : تناسب بين هذا الشىء وبين المحمودات الحقيقية .

الرابع : المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق . كقولنا : الظلم قبيح والعدل حسن ، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة . كقولنا : متابعة الشرائع الالهية واجبة ، وقد تكون بحسب طائفة . طائفة . مثل أن آراء « أبقراط » محمودة فى الطب ، وآراء « فيثا غورس » محمودة فى الموسيقى .

الخامس : اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة ، فلابد له من رعاية أمرين : **التقليل للحفظ ، أو التكثير للاستعمال** .

اما التقليل : فهو أن يجتهد فى أن يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة ، فان هذا أسهل على الحفظ . مثل : أنه اذا جمع أحكاما للمتضايفات ، واحكاما أخرى للمتضادات ، (وأراد أن يجتهد (٧)) فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات ، يكون (٨) عنده بدل قوله المتضادات كذا : هو أن المتقابلات كذا .

(وأما) الكثير (٩) : فهو أنه اذا أراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص ، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة . فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات ، فصل ذلك الى المتضادات ، وان كان عنده حكم فى المتضادات ، فصل ذلك الى اضداد التجربة . فقال مثلا : العلم بالحار والبارد واحد .

---

(٧) وليجتهد .

(٨) فيكون : ص .

(٩) والكثير : ص .

وانما اوجبنا هذا الذى ذكرناه لوجوه :

الأول : ان القضية كلما كانت اشد كلية ، كانت اشد استعدادا لقبول النقض ، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى ، فهو لا محالة وارد على الكلى . وقد ترد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزئى . مثاله : قول القائل : ان كان الضد موجودا فى شىء ، فضده موجود فى ضد ذلك المحل . فهذه مقدمة مشهورة . لكنه يسهل نقيضها ، فان البياض موجود فى الجسم ، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم .

وأما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية ، وقلنا : ان كان الاحسان الى الأصدقاء حسنا ، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة . فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة ، لأن للقائل أن يقول : أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأضداد ، حتى يتوجه على ذلك البعض ، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص ، فلا يتوجه النقض . فثبت : أن ذكر المقدمة الجزئية فى القياسات الجدلية ، أقرب الى الجزم .

الوجه الثانى فى بيان ان المقدمة الجدلية كلما كانت اشد جزئية ، كانت اقرب الى القبول : وذلك أن عند العوام (أن) الفهم بالمحسوسات اشد ، والمشاكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات ، اشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات . فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامية على الجزئيات اكمل . واذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية ، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل . فأما اذا صارت القضية كلية محضة ، صارت عقلية محضة ، فتعسر تلك التصورات عليهم ، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم .

والبحث السادس فى هذه المشهورات : أن نقول : هذه المشهورات على اقسام : فمنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها . كقولهم : العدل جميل والظلم قبيح ، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والقسوة ، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا

الحقة فى ذواتها . وان كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة بفروق دقيقة لا تقف عليها أفهام العوام ، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة . فلا جرم يغترون بها . فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة ، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات .

ولنكتف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر ، ولنرجع الى تفسير المتن .

***

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة ، التى يراها الجمهور وأرباب الصنائع »

التفسير : هذا الكلام فيه بحثان :

الأول : ان القياس الجدلى ما هو ؟ فقال : انه قياس مؤلف من مقدمات مشهورة .

الثانى : ان أقسام المشهور كم هى ؟ فقال : المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور ، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة . وكل ذلك لخصناه . ثم قال : وربما كانت أولية ، وربما كانت غير أولية ، وتكون محتاجة الى أن تبين . وربما لم تكن صادقة » ومعناه : أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا . الا أنه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه صدقا ، غير مشهور . ثم قال : « وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة او كاذبة ، وأولية او غير أولية ، بل من حيث هى مشهورة » ومعناه : أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا : بين أنه انما استعمل فى الجدل من حيث انه مشهور ، لا من حيث انه بديهى الصدق أو برهانى الصدق او كاذب .

ثم قال : « كقولهم : الكذب قبيح » والغرض منه : ذكر مثال للمشهور ، ثم قال : « وأما السائل من الجدليين ، فله أن يستعمل المقدمات المسلمة

من المجيب ، وان لم تكن مشـــهورة فمعناه : ان المجيب الجـدلى انما يركب قياسه من المشهورات ، والسائل الجدلى ، انما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشـــهورة أو غير مشـــهورة . فتعويل المجيب على المشهورات ، وتعويل السائل على المسلمات .

ثم قال : « والمشهورات التى ليست باولية فانها نصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد » واعلم : ان هذه اشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتأكد الى ان تصير مساوية للاوليـــات فى القوة ، وان ســـبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتياد . ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على ان هذه القوة انما حصـــلت بسبب التمرن والاعتياد . فقال : « لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا (كما هو) وشكك (نفسه) فيها ، أمكنه ان يشك وان لا يشك فى الأوليات » ومعناه : أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات : انما كانت بسبب الاعتياد ، لأن الانسان اذا فرض نفسه كان خلق الآن ، ولم يمارس الفا وما شاهد قوما ، ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن الظلم قبيح أم لا ؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا ؟ وجد نفســـه عند هذا الفرض شاكة فى القضـــية الأولى ، وقاطعة فى الثانية . فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى القضية الأولى انما حصل بسبب الالف والعادة .

واعلم : أن هذا هو الذى عول عليه « الشـــيخ » فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات . وقد ذكرناه فى كتاب « البرهان » واوردنا عليه الأسئلة الكثيرة .

الفصل السابع

فى

سوفسطيق

Sophistics

اعلم : أن المقدمات اذا كانت حقة ، ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا ، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة ، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل . وحينئذ نقول : ان كان هذا القياس صحيحا في مادته ، صحيحا فى صورته ، فالنتيجة حقة . لكن النتيجة ليست حقة ، فوجب أن يكون ذلك لخلل ، اما فى المقدمات واما فى التركيب . فثبت : أن الغلط منحصر فى هذين الأمرين . فلهذا السبب قال : « القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة ، وقياساتها قياسات مشبهة » فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة ، وعنى بكون القياسات مشبهة ، كون التركيب باطلا . ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذى لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة . وذلك لأن بديهة العقل لا تحكم بالباطل ابتداء ، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر ، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل . ثم ان المشابهة اما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيهما . ولهذا السبب قال : « والمقدمات المشبهة هى التى تشبه الحق ، لأجل مشاركة فى الاسم ، أو مشاركة فى (صفة من الصفات العامة (١))

واعلم : أن الغلط يقع فى المعنى على وجوه :

احدها : أن الشيئين اذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنهما

---

(١) المعنى : ص

مشتركان فى كل الوجوه . وهذا غلط فاحش . واليه أشار المعرى بقوله :

قد يبعد الشىء عن شىء يشاكله ... ان السماء نظير الماء فى الورق

وهذا القسم هو المراد من قول « الشيخ » ههنا : « أو مشاركة فى صفة من الصفات العامة ».

وثانيها : أن يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص ، فيظن أن ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط . وتلك الشرائط هى الأمور المعدودة فى باب التناقض — وهى القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان — وهذه الشرائط أمور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن الباطلة المشبهه بذلك الحق .

وثالثها : حكم الوهم فى غير المحسوسات يكون باطلا . وتقريره : ان حكم الوهم اما ان يكون فى المحسوسات أو فى غيرها . أما فى المحسوسات فهو حق ، وأما فى غير المحسوسات فهو باطل . فحكم الوهم بأن كل موجود فهو فى الجهة : حكم باطل . ثم قال الشيخ : « ويكاد يشبهه الأوليات كحكم من حكم (انه) لا وجود لشيىء ليس فى داخل العالم ولا فى خارجه »

واعلم : أن المراد منه : أن حكم الوهم ، وان كان باطلا ، فانه يقرب أن يكون فى القوة مثل قوة الأوليات . وقد ذكرنا هذا فى كتاب (٢) « البرهان » ودللنا على فساده .

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات ، شرع بعد ذلك فى الأغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس . فقال : « وأما القياسات المشبهة فهى التى تفقد الشرائط المذكورة فى المنتجات » ثم

---

(٢)باب : ص

نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط ، قال (٣) : « طريقه : أن يحضر الانسان فى ذهنه ماهية الأصغر والأوسط والأكبر مجردة عن الالفاظ ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا ، وان يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى »

---

(٣) نص عبارة عيون الحكمة : « والتحرز من ذلك : بأن يحصر حدود القياس مرتبة مفردة معانى الألفاظ ، ويجتهد فى أن لا يقع الأوسط فى احدى المقدمتين ، الا نحو وقوعه فى الأخرى ، والأكبر والاصغر فى القياس الا نحو وقوعها فى النتيجة فى المعنى وفى الشرائط وفى الاعتبارات كلها ، بلا اختلاف البتة ، وأن يحذر المهمل ولا يستعمله أصلا »

الفصل الثامن

فى

ريطوريقا

Rhetorica

قال الشيخ : « القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة فى اول ما يسمع ، غير حقيقية . مثال المقبولة : قولنا (هذا نبيذ مطبوخ ، و) النبيذ المطبوخ (١) يحل شربه (فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وليست بينة ولا مشهورة ، انما هى) مقبولة من ابى حنيفة ومثال المظنونة : ما يقال : فلان يطوف بالليل ، ومن يطوف بالليل فهو سارق . ومثال المشهورة فى بادىء الراى : قولك فلان الظالم اخوك ، والاخ الظالم ينصر ، فهذا ينصر وان كان ظالما . فان هذا اول ما يسمع يظن انه مشهور ، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور : ان الظالم لا ينصر ، وان كان أخا »

التفسير : قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة . فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات . والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمغالطة هى القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التى تكون مشبهة . وأما الخطابة فهى القياس المركب ، اما من المقبولات ، أو المظنونات او المشهورات فى بادىء الرأى . وأمثلة هذا الأقسام (هى) التى ذكرها « الشيخ » ثم قال : « ومنفعة القياسات الخطابية فى الأمور المدنية فى المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

---

(١) أبو حنيفة رضى الله عنه وارضاه امام عظيم من ائمة المسلمين .

.. .. ..

ويرى أن المرء لا يحد بشرب الخمر الا اذا كان من عصير العنب بعد غليانه واشتداده وقذفه بالزبد . ويرى أن نبيذ العسل والتين والحنطة والذرة والشعير وعصير العنب اذا طبخ وذهب ثلثاه : حلال .

***

واعلم : أن الشريعة الاسلامية معطلة فى « مصر » للاسباب الآتية فى نظرنا :

السبب الأول : انعدام الوازع الدينى فى نفوس الأفراد ، سواء كانوا من العامة أو من العلماء . فانه من الممكن أن يشهد اثنان شهادة زور على رجل يكرهونه ويقدمونه للقاضى ليقطع يده . وانه من الممكن أن يتآمر جماعة من الفساق على امرأة حسناء عفيفة ويراودوها على الزنى ، وان ابت يقدمها أحدهم للقاضى ويشهد عليها اربعة عنده . واذا هددوها بذلك ، فانها ربما لا تمتنع عليهم . وقد حدث من جماعة من علماء بنى اسرائيل أن راودوا امرأة على الزنا ، ولما امتنعت قدموها للقضاء وشهد عليها اربعة ولما احضرت للرجم ، قال دانيال النبى عليه السلام للملك : دعنى أعيد النظر فى هذه القضية . ولما أعاد النظر وفرق بين الشهود علم أنها بريئة . ولأن اليد اذا قطعت لا تعود ، والزانى بالرجم لا يرجع حيا وربما يعاد النظر فى الحكم بعد قطع اليد أو بعد الرجم . فيعلم أن السارق برىء والزانى برىء . وفى هذه الحالة لا يمكن رد اليد ، ولا رد الروح . لذلك رأى المشرعون استبدال شريعة الله بقوانين فيها سجن وفيها غرامات مالية . لانعدام الوازع الدينى فى نفوس الأفراد .

ولذلك تمهد القبائل الواعية المحافظة على حفظ المرأة ، وصونها وحجابها ، وعلى أن يختلط رجالها بالناس بحذر شديد جدا ، اختلاطا فى حدود المصلحة . لأن بروز المرأة سبب للتعدى . فربما يراها من يشتهيها ، فيراودها ويشهد عليها زورا اذا امتنعت ، وربما يرغب فى الزواج منها فيعمل على قتل زوجها ، وربما يقتل رجلا يحبها وتحبه ، وربما

يسرق مالا لارضائها ، وربما يقتلها هى اذا قضى اربه منها أو نافسه عليها آخر . ولذلك جاء فى القرآن الكريم : « يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن . ذلك ادنى أن يعرفن فــلا يؤذين » (الأحزاب ٥٩) قال أبو حيان : « ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن بالعفة ، فلا يتعرضن لهن ، ولا يلقين بما يكرههن ، لأن المرأة اذا كانت فى غاية التستر والانضمام ، لم يقدم عليها ، بخلاف المتبرجة ، فانها مطموع فيها »

وقد حدث من بعض المنتسبين الى العلماء ما ينفر العامة من القدوة بهم مثل فتاويهم فى المحلل والمحلل له ، وحيلهم فى الزكاة ، واباحتهم القراءة على قبور الموتى ، وعتقهم من النار بقراءة آيات معينة نظير أموال يدفعها الورثة مما تركه الميت ، وتقربهم للرؤساء والحكام . واستعمالهم التقية وتغييرهم المذاهب خوفا من العامة من جهة وللتقرب من الناس من جهــة أخرى . كان يكون حنبليا فى بلد وشافعيا فى بلد . وبعضهم لما ضــاق عليه الرزق ، شك فى الله وكفر ، مثل ابن الراوندى الملحد . ومثل من قال :

فان تســلمى . اســلم . وان تنتصرى
يخط رجــال بين أعينهم صــلبا

هذا هو السبب الأول .

والسبب الثانى : أن فى السنة النبوية أحاديث متفقة مع القرآن فى المعنى مثل انما الأعمال بالنيات . وأحاديث مفسرة فى القرآن مثل أحاديث هيئات الصلاة ومقادير الزكاة . وأحاديث متعارضة فى المعنى مع القرآن . وهى كثيرة . متعارضة فى العقائد وفى التشريعات . فالذين الغوا التشريع الاسلامى من المحاكم . قالوا : أما الأحاديث المتفقة فأمرها ميسور ، لأنها تفيد فى تقوية المعنى ، وأما الاحاديث المفسرة فنعما هى لأنها تبين النص القرآنى وتشرحه . وأما الاحاديث المتعارضة مع القرآن

فى المعنى . فانها ان تعارضت مع القرآن فى أمور العقائد . فالعقائد أمور بين العبد والرب ، والعقول ذاتها تختلف فى الفهم لأن فى القرآن محكم ومتشابه . فمن العباد من يفهم انه لا شفاعة فى يوم الدين . لقوله فى القرآن الكريم « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ومنهم من يصعب عليه أن يجرد الرسول ﷺ من عظمة تليق به ، ويصعب عليه أن يساويه بغيره من أتباعه ، فيثبت له شفاعة لأهل الكبائر من أمته ، وذلك ليميزه عن غيره . وأما التشريعات فلأنها لعلاقات بين العباد ولاثبات حقوق ، ويترتب عليها ضياع أمة او صلاح أمة . لا يصح فيها التساهل . ولا يصح أن يكون فيها تعارض بين القرآن والسنة . واذا كان فى السنة تشريع يضاد تشريع القرآن . فانه لا يكون من كلام رسول الله ﷺ وانما يكون من وضع اهل الأهواء والبدع . وهذه هى حجة الذين عطلوا شريعة الله من ان يعمل بها .

قالوا : اذا كان العمل بشريعة الله التى هى فى القرآن وحده . فان العمل بها سهل وميسور . ولكن جماعة الفقهاء يصرون على مساواة تشريعات السنة بتشريعات القرآن . وفيها المعارض للقرآن ، وفيها تشريعات زائدة على تشريعات القرآن . وفى هذه الحالة يتحير القاضى . ولا يقدر على أن ينطق بحكم . لأن اذا نطق بحكم القرآن ، سيقال : وفى السنة كذا . وان حكم بالسنة ، سيقال : وفى القرآن كذا . وان حكم بهما معا يكون كمن يقول : هذا الشىء دائما ابيض وأسود ، ولن يصدقه أحد .

أما ان اهل الأهواء والبدع قد اندسوا بين المسلمين بالفتن . فهذا قد حدث . والفقهاء والمحدثون قد ذكروا اسبابا للوضع فى الحديث وفى سيرة النبى ﷺ ، وقد جمعها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه السنة ومنزلتها فى التشريع الاسلامى . ونقل ابن قيم الجوزية فى كتابه الروح ما يلى :

وقال ابراهيم الخواص : كنت فى الجامع فأقبل شاب طيب الرائحة حسن

الوجنة ، حسن الحرمة . فقلت لأصحابنا : يقع لى أنه يهودى . فكلهم كره ذلك . فخرجت وخرج الشاب ، ثم رجع اليهم . فقال : أى شىء قال الشيخ فى ؟ فاحتشموه . فألح عليهم . فقالوا : قال : انك يهودى . فجاء ، فلكب على يدى فأسلم . فقلت : ما السبب ؟ فقال : وجدت فى كتابنا ان الصديق لا تخطىء فراسته ... الخ »

أى ان علماء اليهود اندسوا بين المسلمين فى الجوامع . وكانوا علماء بدينهم وبدين المسلمين وبكتابهم وكتاب المسلمين — وكانوا يدخلون بالكفر ويخرجون به فى أيام النبى ﷺ — ووضعوا فى المسلمين ما يشوش على معانى القرآن .

ومن ذلك :

١ — أسباب نزول القرآن . فقد عللوا أسباب نزول آيات بما يهد الشريعة هدا . ففى سبب نزول : « قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » أنه كانت الحرة والأمة تخرجان ليلا ، لقضاء الحاجة فى الغيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرائر والاماء . وكان فى « المدينة » فساق يتعرضون للاماء ، وربما تعرضوا للحرائر . فاذا قيل لهم يقولون : حسبناهن اماء . فامرت الحرائر ان يخالفن الاماء بالزى والتستر ، ليحتشمن ويهبن ، فلا يطمع فيهن » هذا السبب يفرق بين الحرائر والاماء فى الحجاب . وفيه أن الحرة تتحجب ، والأمة لا تتحجب . وبلغت الوقاحة بالوضاعين أن رووا عن عمر بن الخطاب : ان غير الحرة لا تتقنع ، وأنه قال : القناع للحرائر لكيلا يؤذين ، وأنه رأى جارية متقنعة فضربها بدرته وقال : القى القناع ، لا تتشبهى بالحرائر ، وأنه قال لجارية : يالكعاء أتشبهين بالحرائر ؟ انظر . ما وضع كذبا على لسان عمر رضى الله عنه . وهو أنه أمر الجوارى بعدم الحجاب — وهن نساء فتانات — ومنهن راقصات ومغنيات . ولذلك شك ابو حيان فى سبب النزول ، وقال :

. .   . .

« نساء المؤمنين يشمل الحرائر والاماء . والفتنة بالاماء أكثر ، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج اخراجهن من عموم النساء الى دليل واضح » وشك الآلوسى بقوله : « ظاهر الاية لا يساعد على ما ذكر فى الحرائر »

٢ ـــ سيرة النبى ﷺ . فقد شككوا فى نسب بناته . فروى قوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له من البنات ، الا فاطمة وأما رقية وأم كلثوم فربيبتاه .

كما حكى الآلوسى فى تفسيره .

٣ ـــ القياس الفاسد ، ونسبته الى الأئمة . فقد جوزوا نكاح الرجل امرأته فى دبرها ، قياسا على أنه لو وطئها بين أفخاذها لا تكون حرمة عليه . ونسبوا جواز نكاح المرأة فى دبرها الى ابن عمر وابن أبى مليكة وعبد الله بن القاسم الذى قال : ما أدركت أحد أقتدى به فى دينى يشك فى أنه حلال ، وكمالك بن أنس الذى سأله سائل عنه فقال له : الساعة غسلت راس ذكرى منه ، وكبعض الامامية ، وكسحنون من المالكية . وقال الشافعى : ما صح عن النبى ﷺ فى تحليله ولا تحريمه شىء . والقياس أنه حلال . وقد حكى ذلك الآلوسى فى تفسيره ، وحرم وطء المرأة فى دبرها ـــ وقوله صحيح ـــ بان الله منع اتيان المرأة فى قبلها اذا كان عليها الحيض ، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان فى الأدبار ، لعلة الاستقذار فى كل .

٤ ـــ ابطال الحكم الشرعى القرآنى . فقد حرم الله الأم التى أرضعت والأخت من الرضاعة . والمراد الأم الآدمية . والاخوات الآدميات لان الشريعة لبنى آدم وللجن . وقد جاء الابطال فى صور منها :

(أ) ذهب البخارى الى أنه اذا ارتضع صبى وصبية من ثدى « شاة » الى وقوع الحرمة بينهما . (ولاحظ ما سنذكره فى قصة سهلة بنت سهيل)

(ب) أخرج البخارى ومسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من

• •　　　• •　　　• •

النسب » مع أنه فى البحر استثنى من صور التحريم احدى وثمانين مسألة . ومع أنه لو كان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ما نص على الام والأخت فقط . لان النص على الام كان يكفى فى تحريم كل ما ينتسب اليها كأم والدة .

(ت) « لا تحرم المصة والمصتان » — « خمس رضعات يحرمن » وهما حديثان معارضان لقوله : « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » فانه لم يحدد عددا . واربع رضعات لا يحرمن على مفهوم الحديث الثانى ، وهن يحرمن على مفهوم الآية .

(ج) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها ان الداجن اكلت قرآنا كان تحت سريرها . فقد روى مسلم انها قالت : كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ، ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن ، فتوفى النبى ﷺ وهى فيما يقرأ من القرآن . وفى رواية انه كان فى صحيفة تحت سريرى ، فلما مات رسول الله ﷺ تشاغلنا بموته ، فدخلت دواجن ، فأكلتها .

(ح) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أمرين خطيرين يقضيان على الأسرة ، ويهدمان عش الزوجية من اساسه ، ويشيعان الفاحشة بين المسلمين . وهما :

أولا : جاءت سهلة بنت سهيل امراة ابى حذيفة الى النبى ﷺ وقالت : يا رسول الله انى أرى فى وجه أبى حذيفة من دخول « سالم » — وهو حليفه — فقال النبى ﷺ : « ارضعى سالما خمسا تحرمى بها عليه » وسالما هذا كان قد شهد غزوة بدر . وانها رجعت وقالت قد أرضعته وذهب ما بقلب زوجى من الغيرة . وعلى هذا الحديث — وقد رواه مسلم — اشكالات : منها انه كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه ؟ ومنها أن الرجل لا يشبعه من اللبن ما فى ثديى المرأة . ومنها أن سالما كان رجلا شهد

بدرا ، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة ان الرضاع يحرم في الكبر . فان مدة الرضاع التى يتعلق بها التحريم ثلاثون شهرا عند أبى حنيفة وسنتان عند صاحبيه .

ثانيا : رووا كذبا أن عائشة كانت اذا أرادت ان يدخل عليها أحد من الرجال ، أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن ترضعه . وروى مسلم عن أم سلمة وسائر ازواج النبى ﷺ أنهن خالفن عائشة في هذا . ونسووا وهم يروون أن عائشة أم للمؤمنين سواء أرضعت او أمرت او لم ترضع . فهب الآن أن رجلا دخل على زوجته ، فوجد عليها رجلا نائما عليها ، ويمص ثديها . فهل من حقه أن ينفى عنها الخيانة ، ويزيل ما فى نفسه من الشك والريبة ، اذا اخبرته أنها كسهلة بنت سهيل ، وأن النائم الذى يمص ثديها ، هو كسالم مولى ابى حذيفة ؟

السبب الثالث : أن بين المسلمين في « مصر » نصارى كثيرون . وانجلترا وفرنسا والمانيا وأمريكا وسائر النصارى فى العالم يتعاطفون معهم . ومصر دولة ضعيفة أمام دول النصارى ، فعندهم طائرات وصواريخ وقنابل وأسلحة مدمرة . وكان المسلمون ايام عملهم فى مصر بالشريعة ياخذون الجزية من النصارى ويذلون بها النصرانى لئلا يترأس على مسلم أو يتساوى به . والآن تبدل الحال ، فمصر وقعت تحت نفوذ فرنسا وانجلترا وأمريكا . ورفعت الجزية عن النصارى ، بل بالاحتلال دفع المسلم الجزية . وفى أثناء الاحتلال ، أوعز المحتلون الى ملوك مصر أن ينشأوا جيشا منظما ، بدل جيش المماليك البدائى ، وأوعزوا اليهم أن يكون المسلم والنصرانى معا فى الجيش ، ليحققوا المساواة بين الدين الاسلامى والدين النصرانى . ويسقطوا الجزية . وأوعزوا اليهم لتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين ، أن ينشئوا محاكم ويضعوا فيها قوانين يشترك فى الخضوع لها المسلم والنصرانى على حد سواء ، وذلك لأنه اذا وضعت القوانين الاسلامية =

فاقول : منفعة الخطابة فى الاقناع .

ثم هــذا الاقناع اما ان يحــاول تحصــيله فيما يتعلق بالعقائد ، او فيما يتعلق بالأعمال .

اما الاول : فكما يستعمل فى الدعوة الى العقائد الالهية بالأقوال الخطابية .

واما الثانية : فهى على اقسام ثلاثة : الأمور المشاورية ، والأمور المشاجرية ، والأمور المنافرية .

اما المشاورية . فغايتها اذن فى (جلب) نافع أو منع عن ضار ، ويكون زمانها المســتقبل . واليه الاشــارة بقول الشيخ : « من المنع والتحريض »

= وحدها ، فسيدفع النصرانى الجزية بموجبها ، ولا يحق له بها أن يتساوى مع المسلم فى حق المواطنة أو فى بناء البيع والكنائس ، أو فى نشر دينه . وضغطت الدول الأجنبية على ملوك مصر ، وهددوا بالنصارى أن يعملوا قلاقل وفتن ، وتذرع الملوك لما اقدموا على تعطيل الشريعة بأن القرآن والحديث متعارضان ، وبأن العلماء ليسوا بفاهمين : ولم يظهروا السبب الحقيقى وهو رغبة المحتل الأجنبى فى تعطيلها .

السبب الرابع : ان الأخيار اذا حكموا أصلحوا الشريعة وعملوا بها . والأشرار اذا حكموا افسدوها وعطلوها . والدنيا دول تتقلب بين الناس والخير والشر يتصارعان الى يوم الدين .

والآن ماذا نفعل ؟ وان الله لا يرضى عن تعطيل شريعته ، ولسوف يعاقب الناس على نبذهم اياها وراء ظهورهم . ولابد لكى نتجنب عقابه أن نعمل بها . فماذا نفعل ؟ يجب ان يصلحها العلماء على القرآن والسنه المفسرة وحدها ، ثم يتقدموا للعمل بها . والله ولى التوفيق .

واما المشاجرية . فغايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عـذر ، ويكون زمانها الماضى . واليه الاشارة بقوله : « والشكاية والاعتذار »

واما المنافرية . فغايتها مدح أو ذم وتكون تفصيلية أو تقليضية ، ويكون زمانها الحال الحاضر ، وعسـاه لا يختص بزمان دون زمان . واليه الاشارة بقول « الشيخ » : « والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

***

ولنختم هذا الفصـل بمسالة . وهى أن الناس اختلفوا فى أن الخطابة أشرف أم الجدل ؟ والمختار : أن الخطابة أشرف . والدليل عليه : أن الجدل ، لا يفيد الاقناع لا للخواص ولا للعوام . والخطابة تفيد الاقناع للعوام ، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل .

اما ان الجدل لا يفيد الاقناع للخواص ، فظاهر . واما أنه لا يفيد الاقناع للعوام . فيدل عليه امور :

احدها : أن الأقيسة الجدلية دقيقة لا تصل اليها افهام العوام .

وثانيها : أن العامى اذا صـار ملوما بقياس جدلى ، وعجـز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب ، لا على قوة ذلك الكلام . ومـع ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى اقناعا .

وثالثها : ان الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر . واذا اعتقد الانسان فى غيره انه يحاول قهره واظهاره عجزه ، فذلك مما يحمله على نقصـه وعدم الانقياد اليه . وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة . فثبت : أن القياس الجدلى لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام ، **وانما الصناعة المفيدة للاقرار هى** البرهان ، والخطابة .

اما البرهان . فيفيد اليقين للخواص .

وأما الخطابة . فتفيد الاقناع للعوام .

ولهذا قال تعالى : « **أدع الى سبيل ربك بالحكمة** » أى البرهان

« **والموعظة الحسنة** » أى الخطابة « **وجادلهم بالتى هى أحسن** » (٢)

فأخر الجدل عن هاتين الصناعتين ، لأن تينك مصروفتان الى الفائدة ، والجدل مصروف الى المقاومة . والأولان لافادة ما ينبغى ، والثالثة لازالة ما لا ينبغى . فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة ، والجدل جار مجرى ازالة المرض . ولا شك أن الأول أفضل من الثانى .

---

(٢) النحل ١٢٥ .

الفصل التاسع
فى
فيوطيقا
Poetica

وهو الشعر .

قال الشيخ : « القياسات الشعرية هى من مقدمات مخيلة ، وان كانت مع ذلك لا يصدق بها . لكنها تبسط الطبع نحو امر وتقبضه عنه . مع العلم بكذبه . كمن يقول : لاف تاكل هذا العسل فانه مرة مقيئة ، والمرة المقيئة لا تؤكل . فيوهم (الطبع) أنه حق ، مع معرفة الفاهن بانه كاذب . فينفر (الطبع) عنه . وكذلك ما يقال : ان هذا اسد وهذا بدر ، فيحس به شىء فى العين ، مع العلم بكذب هذا القول »

التفسير : القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة . وتحقيق الكلام : ان نظر فيه من حيث انه موزون أصيل الوزن . فهذا هو الموسيقى . وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة فى عرف العرب ، فهذا هو العروض ، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من أقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب ، فلذلك هو المنطق .

ثم قال الشيخ : « ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية ، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور ، دون الكليات من العلوم »

واعلم : أن هذا الكلام غنى عن التفسير .

وههنا آخر الكلام فى المنطقيات .

فهرس

فهرس الجزء الأول من كتاب
« شرح عيون الحكمة »

الموضوع صفحة